UNA detallada historia del movimiento cultural e intelectual conocido como «Escuela de Frankfurt». «Un grupo de hombres —escribe Horkheimer en el prólogo— agrupados en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente.»

Martin Jay

La imaginación dialéctica

Una historia de la Escuela de Frankfurt

taurus



LA IMAGINACIÓN DIALÉCTICA

ENSAYISTAS - 112

OBRAS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT EN TAURUS

Theodor W. Adorno y Max Horkheimer:

— *Sociologica* (Col. «Ensayistas», núm. 39).

Theodor W. Adorno:

— *Tres estudios sobre Hegel* (Col. «Ensayistas», núm. 61).
— *La ideología como lenguaje* (Col. «Ensayistas», núm. 78).
— *Dialéctica negativa* (Col. «Ensayistas», núm. 133).
— *Teoría estética* (Col. «Ensayistas», núm. 150).
— *Minima moralia* (Col. «Ensayistas», núm. 274).

Alexander Mitscherlich:

— *La idea de la paz y la agresividad humana* (Col. «Ensayistas», núm. 76).

Hannah Arendt:

— *Crisis de la República* (Col. «Ensayistas», núm. 106).
— *Los orígenes del totalitarismo* (Col. «Ensayistas», núm. 122).

Walter Benjamin:

— *Discursos interrumpidos (Filosofía de arte y de la historia)* (Col. «Ensayistas», núm. 91).
— *Haschisch* (Col. «Ensayistas», núm. 120).
— *Imaginación y sociedad (Iluminaciones I)* (Col. «Persiles», serie Teoría y Crítica Literaria, núm. 47).
— *Baudelaire: poesía y capitalismo (Iluminaciones II)* (Col. «Persiles», serie Teoría y Crítica Literaria, núm. 51).
— *Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones III)* (Col. «Persiles», serie Teoría y Crítica Literaria, núm. 83).
— *Diario de Moscú* (Col. «Ensayistas», núm. 286).

Walter Benjamin y Gershom Scholem:

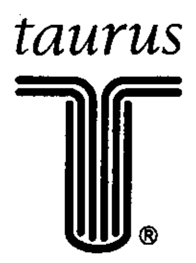
— *Correspondencia 1933-1940* (Col. «Ensayistas», núm. 281).

MARTIN JAY

LA IMAGINACION DIALECTICA

HISTORIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL INSTITUTO DE INVESTIGACION SOCIAL (1923-1950)

Versión castellana
de
JUAN CARLOS CURUTCHET



Título original: *The dialectical Imagination*

Editor: LITTLE, BROWN AND CO., Boston & Toronto

Primera edición: 1974
Reimpresiones: 1984, 1986, 1989

Juan Bravo, 38 - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-1112-6
Depósito legal: M. 44.621-1988
PRINTED IN SPAIN

A mis padres,
Edward y Sari Jay

PROLOGO

Diciembre de 1971

Querido Mr. Jay:

Se me ha pedido que escriba un prólogo para su libro sobre la historia del Instituto de Investigación Social de Francfort. La lectura de su interesante obra no me permite rechazar esta solicitud; no obstante, el estado de mi salud me limita a la forma de una breve carta, que debiera ahora servir como prólogo. En primer lugar, debo darle las gracias por el cuidado que demuestra en todos los capítulos de su obra. Se conservarán muchas cosas que sin su descripción hubieran sido olvidadas.

La obra a que se consagró el Instituto antes de su emigración de Alemania —uno piensa en el libro de Friedrick Pollock *Experimentos de planificación económica en la Unión Soviética, 1917-1927*, o la obra colectiva publicada a continuación, *Autoridad y familia*— significó algo nuevo en comparación con el sistema educacional oficial de entonces. Significó poder desarrollar una investigación para la cual la universidad todavía no ofrecía oportunidades. La empresa tuvo éxito sólo porque, gracias al apoyo de Hermann Weil y a la intervención de su hijo, Félix, un grupo de hombres, interesados en teoría social y formados en escuelas diferentes, se agruparon en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo en la época de transición era más importante que las carreras académicas. Lo que los unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente.

Hacia el final de la década del veinte, y ciertamente al comenzar la década del treinta, estábamos convencidos de la probabilidad de una victoria nacionalsocialista, como también del hecho de que podría combatírsela sólo mediante acciones revolucionarias. No creíamos en aquel tiempo que fuera a producirse una guerra mundial. Pensamos que habría un levantamiento en nuestro propio país, y ésta fue la causa de que el marxismo cobrara una significación decisiva para nuestro pensamiento. Después de nuestra emigración a Estados Unidos, vía Ginebra, la interpretación marxista de los acontecimientos sociales continuó siendo seguramente dominante, lo cual empero no significó de ningún modo que un materialismo dogmático se hubiera convertido en el aspecto fundamental de nuestra posición. La reflexión sobre los sistemas políticos nos enseñó más bien que era necesario, como ha expresado Adorno, «no pensar en las apelaciones a lo Absoluto como verdaderas y no obstante no deducir nada de la apelación al concepto enfático de la verdad».

La apelación a un mundo completamente otro *(ein ganz Anderes)*, distinto a éste, tenía primariamente un ímpetu filosófico social. Finalmente condujo a una evaluación más positiva de ciertas tendencias metafísicas, porque el «todo (empírico) es lo no verdadero» (Adorno). La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico.

Aquellos que estuvieron alguna vez asociados con el Instituto, y que vivan todavía, ciertamente se sentirán agradecidos hacia usted al descubrir en su libro una historia de sus propias ideas. Me siento obligado también en nombre de los muertos, como Fred Pollock, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Franz Neumann y Otto Kirchheimer, a expresarle, querido Mr. Jay, reconocimiento y gratitud por su obra.

Cordialmente,

MAX HORKHEIMER

Montagnola, Suiza.

INTRODUCCION

Se ha vuelto un lugar común en el mundo moderno considerar al intelectual como extrañado, inadaptado y descontento. Lejos de sentirnos perturbados por esta visión, sin embargo, nos hemos acostumbrado cada vez más a ver a nuestros intelectuales como no integrados, tábanos, hombres marginales y cosas parecidas. La palabra «alienación», usada indiscriminadamente para expresar la más trivial de las dispepsias, así como el más profundo de los temores metafísicos, se ha convertido en la palabra clave fundamental de nuestro tiempo. Incluso para los más perspicaces observadores, se ha hecho difícil distinguir entre realidad y pose. Para horror de quienes genuinamente aseguran haber sufrido sus efectos, la alienación ha demostrado ser un artículo altamente rentable en el mercado cultural. Para tomar un ejemplo, el arte modernista, con sus disonancias y tormentos, se ha convertido en la dieta corriente de un ejército cada vez más voraz de consumidores de cultura que conocen las buenas inversiones cuando las ven. La vanguardia, si es que el término todavía puede usarse, se ha tornado un honrado ornamento de nuestra vida cultural, menos temido que festejado. La filosofía del existencialismo, para citar otro caso, que hace escasamente una generación pareció como una bocanada de aire fresco, ahora ha degenerado en una serie de clisés fácilmente manipulados y de gestos tristemente vacíos. Esta decadencia se produjo, conviene destacar, no porque los filósofos analíticos expusieran la falta de sentido de sus categorías, sino

más bien como un resultado de la pavorosa habilidad de nuestra cultura para absorber y esterilizar incluso a sus más inofensivos oponentes. Y, finalmente, para mencionar un tercer ejemplo, es perfectamente evidente en 1972, unos pocos años después del tan celebrado nacimiento de una supuesta contracultura, que el nuevo vástago, si no fue estrangulado en la cuna, ha demostrado ser fácilmente domesticable en los hábitos de sus mayores. También aquí los mecanismos de absorción y asimilación han probado ser enormemente eficaces.

El resultado de todo esto es que los intelectuales que toman su función crítica seriamente han tropezado con un desafío cada vez más riguroso para escapar a la capacidad de la cultura para silenciar su protesta. Una respuesta ha consistido en un vuelco más frenético hacia el extremismo cultural, un deseo de sacudir y provocar yendo más allá de lo que previamente habían sido los límites de tolerancia cultural. Estos límites, sin embargo, han demostrado una elasticidad mucho mayor de lo que se suponía, ya que las obscenidades de ayer se transforman con frecuencia en las perogrulladas de hoy. Con la insuficiencia de una solución puramente cultural en la mente, muchos intelectuales críticos han intentado integrar su protesta cultural con su contrapartida política. Los movimientos políticos radicales, característicamente los de izquierda, han continuado atrayendo a los intelectuales descontentos en nuestro tiempo, como habían hecho tradicionalmente en el pasado. Pero esta alianza rara vez ha mostrado ser una cuestión sencilla, especialmente cuando las realidades de los movimientos izquierdistas en el poder se han vuelto demasiado desagradables para ignorarlas. Consecuentemente, el flujo y reflujo de intelectuales radicales entre las distintas lealtades izquierdistas ha sido uno de los aspectos constantes de la historia intelectual moderna.

Esta oscilación surge también de un dilema más básico con el que deben enfrentarse sólo los intelectuales de la izquierda. El elitismo de quienes confinan su extremismo sólo a la esfera cultural, rechazando su correlación política, no engendra necesariamente un sentimiento particular de culpa. Para los intelectuales radicales que escogen el compromiso político, sin embargo, el deseo de mantener una distancia crítica presenta un problema especial. Mantenerse apartado, no sólo de la socie-

dad como un conjunto, sino también del movimiento a cuya victoria se aspira, crea una aguda tensión que nunca está ausente en las vidas de los intelectuales izquierdistas serios. La inacabable autocrítica destinada a exorcizar los restos de elitismo que ha caracterizado a la Nueva Izquierda en años recientes, testimonia la persistencia de esta preocupación. En el peor de los casos, produce una *nostalgia de la boue* sentimental; en el mejor, puede conducir a un ansioso esfuerzo para reconciliar teoría y práctica, que tome en cuenta las posibilidades de una unidad semejante en un mundo imperfecto.

Pero lo que se olvida a menudo en el deseo de expurgar la frase «activistas intelectuales» de sus connotaciones oximorónicas es que los intelectuales son ya actores, aunque en un sentido muy especial. El intelectual se compromete siempre en una acción *simbólica,* que implica la exteriorización de su pensamiento en distintas formas. Los «hombres de ideas» son dignos de atención sólo cuando sus ideas se comunican a otros por un medio u otro. La arista crítica de la vida intelectual deriva en gran medida del abismo existente entre el símbolo y lo que, a falta de una palabra mejor, podría llamarse realidad. Paradójicamente, al intentar convertirse en el medio de superación de este abismo, se arriesgan a perder la perspectiva crítica que éste les suministra. Quien sufre habitualmente es la calidad de su obra, que degenera en propaganda. El intelectual crítico está en cierto sentido menos *engagé* cuando es un partidario consciente que cuando se adhiere a los niveles de integridad fijados por su oficio. Como recuerda Yeats, «El intelecto del hombre se ve forzado a escoger entre / perfección de la vida o de la obra»[1]. Cuando el intelectual radical se identifica demasiado estrechamente con las fuerzas populares de cambio en un esfuerzo para dejar atrás su torre de marfil, corre el riesgo de no lograr ninguna de estas perfecciones. Entre los extremos de la solidaridad acrítica y la independencia tenaz, debe hallar un camino intermedio o fracasar. La medida en que este camino intermedio puede resultar precario es una de las lecciones que pueden aprenderse de los intelectuales radicales escogidos como tema de este estudio.

La llamada Escuela de Francfort, compuesta por cier-

---

[1] WILLIAM BUTLER YEATS, «The Choice» (1932).

tos miembros del Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigación Social)[2] puede efectivamente ser vista como si presentara en forma quientaesenciada el dilema de la izquierda intelectual en nuestro siglo. Pocas de sus contrapartidas han sido tan sensibles al poder de absorción tanto de la cultura dominante como de sus componentes ostensibles. A través de toda la existencia del Institut, y especialmente en el período que va de 1923 a 1950, el temor a la asimilación e integración preocupó profundamente a sus miembros. Aunque las exigencias de la historia los forzaron al exilio como parte de la migración intelectual de la Europa Central después de 1933, habían estado exiliados en relación al mundo externo desde el principio de su colaboración. Lejos de ser una fuente de remordimiento, sin embargo, esta posición fue aceptada, e incluso alimentada, como el *sine qua non* de su fertilidad intelectual.

A causa de su negativa intransigente a comprometer su integridad teórica al mismo tiempo que trataban de hallar un agente social para realizar sus ideas, los adherentes de la Escuela de Francfort anticiparon muchos de los conflictos que iban a atormentar a una generación posterior de intelectuales comprometidos. Principalmente por esta razón, la obra llevada a cabo en los años iniciales de su encuentro excitó la imaginación de los neoizquierdistas de la postguerra en Europa y, más recientemente, en Estados Unidos. Las ediciones piratas de obras agotadas desde hacía mucho tiempo han circulado en el

---

[2] A lo largo de todo el texto se usará el nombre alemán del Institut para distinguirlo de cualquier otro Instituto. En el período posterior a 1933 será usado también como sinónimo de «Escuela de Francfort». Debe tenerse presente, sin embargo, que la noción de una escuela específica no se desarrolló hasta después de que el Institut se viera forzado a abandonar Francfort (el término mismo no fue empleado hasta que el Institut regresó a Alemania, en 1950). Como se verá claramente en el capítulo inicial, el Institut de Weimar era demasiado pluralista en su marxismo para permitir al historiador una identificación de su perspectiva teórica con aquella de la Escuela de Francfort tal como emergió en años posteriores.

El fracaso para distinguir suficientemente entre el Institut de Weimar y la Escuela de Francfort ha maleado ciertos estudios sobre su historia. Véase, por ejemplo, PETER GAY, *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (Nueva York, 1968), donde el Institut durante los años de Weimar está descrito como «hegeliano de izquierda hasta la médula» (p. 41).

seno de un impaciente movimiento estudiantil alemán, cuyos apetitos se habían visto estimulados por el contacto que tuvieron con el Institut después del retorno de éste a Francfort, en 1950. El clamor para conseguir la reedición de los ensayos publicados en el órgano oficial del Institut, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, condujo en la década de 1960 a la aparición de recopilaciones como *Negations* [3], de Herbert Marcuse, y *Kritische Theorie* [4], de Max Horkheimer, que vinieron a sumarse a las selecciones ya reeditadas de otros miembros del Institut, tales como Theodor W. Adorno, Leo Lowenthal, Walter Benjamin y Franz Neumann [5]. Aunque no tengo la intención de comentar extensamente la historia del Institut después de su retorno a Alemania, debiera señalarse que gran parte de la atención que se le ha prestado últimamente surgió de la reedición del trabajo llevado a cabo en la oscuridad relativa de su primer cuarto de siglo.

No es difícil descubrir por qué no se ha intentado nunca una historia de ese período. La obra de la Escuela de Francfort abarcó tantos campos diversos que un análisis definitivo de cada uno de ellos requeriría un equipo de estudiosos expertos en todo, desde musicología hasta sinología. Requeriría, en suma, una nueva Escuela de Francfort. Por consiguiente, los riesgos que aguardan al historiador individual son obvios. Me asaltaron por cier-

---

3 HERBERT MARCUSE, *Negations: Essays in Critical Theory*, traducción de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), que contiene muchos de los ensayos reeditados en alemán bajo el título *Kultur und Gesellschaft*, 2 volúmenes (Francfort, 1965).

4 MAX HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt, 2 volúmenes (Francfort, 1968).

5 WALTER BENJAMIN, *Schriften*, ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, 2 volúmenes (Francfort, 1955); THEODOR W. ADORNO, *Prismen*, publicado en castellano con el título *Prismas*, traducción de Manuel Sacristán (Barcelona, 1962); *Versuch über Wagner* (Francfort, 1952); y *Dissonanzen: Musik der verwalteten Welt* (Francfort, 1956); LEO LOWENTHAL, *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957); y *Literature, Popular Culture and Society* (Englewood Cliffs, N. J., 1961); FRANZ NEUMANN, *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957). Otras recopilaciones más recientes de la obra realizada por el Institut incluyen ERICH FROMM, *The Crisis of Psychoanalysis* (Nueva York, 1970); OTTO KIRCHHEIMER, *Politics, Law and Social Change*, ed. por Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (Nueva York, 1969); y LEO LOWENTHAL, *Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literature des 19. Jehrhunderts* (Neuwied y Berlín, 1971).

to algunas dudas antes de que decidiera embarcarme en el proyecto. No obstante, cuando esa decisión había quedado atrás y comencé a sumergirme en la obra del Institut, descubrí que la especialización de que carecía en disciplinas específicas estaba compensada por la amplitud real de mi enfoque. Puesto que llegué a comprender que en el pensamiento de la Escuela de Francfort había una coherencia esencial que afectaba prácticamente a todo su trabajo en áreas diferentes. Pronto vi que la discusión del carácter sadomasoquista de Erich Fromm y el tratamiento del novelista noruego Knut Hamsun de Leo Lowenthal se iluminaban mutuamente, que la crítica de Stravinsky de Theodor W. Adorno y el repudio de la antropología filosófica de Scheler por parte de Max Horkheimer estaban íntimamente relacionados, que el concepto de sociedad unidimensional de Herbert Marcuse se basaba en el modelo de capitalismo de Estado de Friedrich Pollock, y así sucesivamente. Descubrí también que incluso cuando se desarrollaron conflictos sobre algunos puntos, tales como por ejemplo entre Fromm y Horkheimer o Pollock y Neumann, éstos estaban articulados por un vocabulario común y se proyectaban sobre un trasfondo de supuestos más o menos compartidos. Una visión panorámica del desarrollo del Institut pareció así un ejercicio justificable, a pesar de la superficialidad que podría acarrear en el examen de ciertas cuestiones.

Más aún, el momento escogido para llevar a cabo el proyecto me pareció fundamental. Aunque algunos de los miembros del Institut ya habían muerto —Franz Neumann, Walter Benjamin, Otto Kirchheimer y Henryk Grossmann, para nombrar a los más importantes—, muchos otros vivían todavía, se sentían vigorosos y en ese momento de sus carreras en que parecía probable que surgiera en ellos un interés por el registro histórico. En todos los casos respondieron positivamente a mi expresión inicial de interés en la historia del Institut. Puede apreciarse la magnitud de la ayuda que recibí en la sección de reconocimientos que viene a continuación.

Pese a la ayuda que se me brindó para reconstruir el pasado del Institut, sin embargo, los resultados no podrían describirse como una «historia cortesana». En efecto, las informaciones frecuentemente contradictorias que recibí a propósito de diversos incidentes, y las estimaciones a menudo dispares de la obra de los demás

formuladas por antiguos colegas del Institut, me pusieron a veces en la situación del espectador de la obra japonesa *Rashomon,* sin saber qué versión seleccionar como válida. Mis elecciones finales no complacerán a todos mis informantes, pero espero que se sentirán satisfechos con mis intentos para verificar todos los puntos polémicos que me fue posible. Además, mi estimación personal de las realizaciones del Institut no debiera identificarse con aquellas de sus miembros. No puedo negar que admiro gran parte de su obra; espero que resultará igualmente claro que no me he abstenido de formular críticas cada vez que lo he creído necesario. Permanecer fiel al espíritu crítico de la Escuela de Francfort parece un tributo más importante que aceptar acríticamente todo lo dicho o hecho por sus miembros.

Mi única limitación ha estado dictada por la discreción. Mi acceso a la correspondencia entre Horkheimer y Lowentahl, extremadamente valiosa, estuvo condicionado por una comprensible renuencia de los corresponsales a molestar a gente que podría vivir todavía. Este tipo de control, que por cierto fue raramente ejercitado, fue la única desventaja que surgió de mi propósito de escribir sobre hombres vivos. Es raro para el historiador poder dirigir sus preguntas tan directamente a los objetos de su estudio. Al hacer esto, no sólo he aprendido cosas que los documentos no podrían revelar, sino que también he podido penetrar en las vidas de los miembros del Institut y apreciar en una forma más inmediata el impacto de sus experiencias personales como intelectuales exiliados. Aunque el grueso de mi texto se ocupa de las ideas de la Escuela de Francfort, espero que algunas de esas experiencias y sus relaciones con las ideas resulten visibles. Puesto que, bajo muchos aspectos, tanto para bien como para mal, fueron las experiencias singulares de una generación extraordinaria cuyo momento histórico ahora ya ha pasado, irrevocablemente.

RECONOCIMIENTOS

Uno de los aspectos más remunerativos de escribir *La imaginación dialéctica* fue la oportunidad de encontrar mucha gente que jugó un papel crucial en la historia de la Escuela de Francfort. Entre ellos había tanto críticos como defensores de su registro intelectual e histórico, un registro que ha sido siempre un estímulo para la controversia. He aprendido mucho de ambas partes y me alegro de poder reconocer esta vez mis deudas por escrito. Aprovecho igualmente la oportunidad para agradecer a amigos, maestros y colegas que me ayudaron de distintos modos durante todas las etapas de la preparación del libro.

Entre las antiguas figuras del Institut que amablemente me concedieron entrevistas estaban Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno (poco antes de su muerte en el verano de 1969), Erich Fromm, Karl August Wittfogel, Paul Massing, Ernst Schachtel, Olga Lang, Gerhard Meyer, M. I. Finley y Alice Maier. Horkheimer, Marcuse, Fromm y Wittfogel también hallaron tiempo para comentar secciones del manuscrito después de su conclusión como una disertación doctoral sobre historia para Harvard. Jürgen Habermas, Alfred Schmidt y Albrecht Wellmer, de la más reciente generación de adherentes a la Escuela de Francfort, también se mostraron deseosos de someterse a mis preguntas. Aunque nunca nos encontramos personalmente, Félix J. Weil y yo intercambiamos una extensa y animada correspondencia relativa a muchas facetas del Institut, en cuya

creación él jugó un papel tan importante. Sus comentarios sobre secciones del manuscrito fueron invalorables, aunque nuestras interpretaciones de ciertos puntos siguieron siendo de algún modo antagónicas. Gretel Adorno y Gladys Meyer fueron también corresponsales de gran ayuda.

Hubo tres participantes en la historia del Institut cuya cooperación fue mucho más allá de lo que yo razonablemente hubiera podido esperar. Friedrick Pollock pasó innumerables horas conmigo en Montagnola (Suiza), en marzo de 1969, reviviendo sus casi cincuenta años de vinculación con el Institut. Después de mi regreso a Cambridge, mantuvimos una animada correspondencia sobre el progreso de mi trabajo. Concienzudamente comentó los capítulos que pude someter a su consideración antes de su muerte en diciembre de 1970. Era tal el orgullo que sentía el profesor Pollock por las realizaciones del Institut que lamento profundamente no haber podido presentarle el manuscrito terminado.

Leo Lowenthal fue uno de los primeros miembros de la Escuela de Francfort con quien pude hablar al comienzo de mi investigación. En Berkeley, en el verano de 1968, sacrificó generosamente su tiempo y sus materiales, explicándome pacientemente aquellas referencias en su valiosa correspondencia con Horkheimer que yo no había podido comprender. En años subsiguientes, su interés en mi trabajo siguió siendo profundo, e igual que Pollock comentó con gran minuciosidad y tacto el primer borrador de mis capítulos. Aunque ocasionalmente nuestras interpretaciones de puntos específicos fueran diferentes, nunca trató de imponer sus opiniones sobre las mías. Desde mi llegada a Berkeley ha continuado dándome ayuda y asesoramiento para la terminación del manuscrito. De todos los beneficios de mi investigación, su amistad es uno de los que valoro más encarecidamente.

Finalmente, Paul Lazarsfeld me ofreció estímulos constantes y sabio asesoramiento a lo largo del curso de mi trabajo. Aunque nunca haya pertenecido al círculo interior del Institut, se interesó en su obra y se vinculó periféricamente a sus asuntos desde mediados de la década del treinta. Los documentos y cartas que había conservado de aquel tiempo fueron generosamente puestos a mi disposición. Más aún, su distancia teórica frente

a la Escuela de Francfort me ayudó a ganar una perspectiva de su obra de la que de otro modo hubiera carecido.

En síntesis, mi deuda con los miembros sobrevivientes del Institut es considerable. Nada simboliza esto más visiblemente que la disposición del profesor Horkheimer para redactar algunas observaciones preliminares, a pesar de estar seriamente enfermo.

También debo un reconocimiento de gratitud a otras personas que contribuyeron a la composición de este libro. Entre mis antiguos maestros, H. Stuart Hughes, que dirigió la disertación, merece una mención especial por sus numerosas atenciones a lo largo de mi trabajo. También debo mucho a Fritz K. Ringer, quien despertó inicialmente mi interés por la historia intelectual alemana, por el cuidado y severidad con que criticó el manuscrito. A mis amigos de Cambridge sólo puedo repetirles en letra impresa lo que espero ya conocen de mi profundo afecto. Paul Breines, Michael Timo Gilmore, Paul Weissman y Lewis Wurgaft hicieron mucho más para ayudarme durante mi carrera de graduado que leer mis capítulos con ojo crítico. También estoy muy agradecido por su asesoramiento a varios amigos nuevos a quienes llegué a conocer a través de un interés común hacia la Escuela de Francfort: Matthias Becker, Edward Breslin, Susan Buck, Sidney Lipshires, Jeremy J. Shapiro, Trent Shrover, Gary Ulmen y Shierry Weber. También me he beneficiado enormemente de la oportunidad de hablar con investigadores mayores interesados en la obra de la Escuela de Francfort, incluidos Everett C. Hughes, George Lichtheim, Adolph Lowe y Kurt H. Wolff.

Mis nuevos colegas de Berkeley me han mostrado, en el corto período que he pasado en su compañía que todavía puede hallarse una considerable vitalidad en la vieja noción de una comunidad de investigadores El libro ha mejorado en particular gracias a las observaciones de Fryar Calhoun, Gerard Feldman, Samuel Haber, Martin Malia, Nicholas Riasanovsky, Wolfgang Sauer e Irwin Scheiner. También desearía expresar mi agradecimiento a William Phillips de Little, Brown, cuyo firme entusiasmo y agudo ojo editorial me han sido de gran utilidad. Mis excelentes mecanógrafas, Annette Slocombe,

de Lexington (Massachussetts), y Boyano Ristich y su equipo del Institute of International Studies, de Berkeley, se ocuparon de dejar el manuscrito en condiciones para ser publicado, y Boris Frankel me ayudó con el índice. Finalmente, es un placer particular poder agradecer el apoyo de la Danforth Foundation, financiero y de otras clases, que me sostuvo durante mi carrera de graduado.

Espero que esta lista de reconocimientos no haya parecido indebidamente larga, ya que quiero expresar hasta qué punto *La imaginación dialéctica* se aproximó a un proyecto colectivo. Muchas de las virtudes del texto derivan de ese hecho; los defectos, por el contrario, caen bajo mi propia responsabilidad.

M. J.

LA IMAGINACION DIALECTICA

I

LA CREACION DEL INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG Y SUS PRIMEROS AÑOS EN FRANCFORT

Uno de los cambios de mayor alcance que trajo aparejada la primera guerra mundial, al menos en términos de su impacto sobre los intelectuales, fue el desplazamiento del centro de gravedad socialista hacia el Este. El éxito inesperado de la revolución bolchevique —en contraste con el fracaso dramático de sus imitadores de la Europa central— creó un serio dilema para aquellos que previamente habían ocupado el centro del marxismo europeo, los intelectuales alemanes de izquierda. En rasgos generales, las opciones con que se enfrentaban eran las siguientes: en primer lugar, podrían apoyar a los socialistas moderados y su recién creada República de Weimar, evitando así la revolución y desdeñando el experimento ruso; o en segundo término, podían aceptar el liderazgo de Moscú, unirse al partido comunista alemán, recientemente creado, y trabajar para socavar el compromiso burgués de Weimar. Aunque la guerra y la llegada de los socialistas moderados al poder las hicieran más inmediatas, estas alternativas, de un modo u otro, han estado en el centro de las controversias socialistas durante décadas. Hubo un tercer curso de acción, sin embargo, que surgió casi enteramente como un producto de la crisis radical de los supuestos marxistas, crisis provocada por la guerra y sus consecuencias. Esta última alternativa fue la revisión minuciosa de los fundamentos mismos de la teoría marxista, con el doble propósito de explicar los errores pasados y prepararse para la acción futura. Así comenzó un proceso que inevitable-

mente condujo a las regiones más pobremente iluminadas del pasado filosófico de Marx.

Una de las cuestiones fundamentales que se plantearon en el análisis subsiguiente fue la relación entre teoría y práctica, o más exactamente, lo que luego se volvió un término familiar en el léxico marxista, la *praxis*. Libremente definida, *praxis* fue una palabra empleada para designar un tipo de acción que se crea a sí misma, distinta de la conducta motivada externamente, producida por fuerzas que escapan al control del hombre. Aunque originariamente considerable como lo contrario a la *teoría* contemplativa cuando Aristóteles la empleó por primera vez en su *Metafísica*, en el uso marxista la *praxis* fue vista en relación dialéctica con la teoría. En efecto, uno de los rasgos distintivos de la *praxis* como opuesta a la mera acción fue el estar informada por consideraciones teóricas. Se concibió el objetivo de la actividad revolucionaria como la unificación de teoría y *praxis*, que estaría en contraste directo con la situación prevaleciente bajo el capitalismo.

Hasta qué punto resultaba efectivamente problemático ese objetivo, se hizo cada vez más claro en los años de la postguerra, cuando los gobiernos socialistas llegaron por primera vez al poder. El liderazgo soviético vio su tarea más en función de la supervivencia que de la realización de fines socialistas —consideración nada irreal bajo aquellas circunstancias, pero que escasamente podía aplacar a socialistas como Rosa Luxemburg, quien hubiera preferido que la revolución no se produjera a verla traicionada. Aunque desde una perspectiva diferente, el liderazgo socialista de la República de Weimar también entendió que su finalidad más imperativa era la supervivencia del nuevo gobierno antes que la implementación del socialismo. La conciencia sindicalista que, como ha mostrado Carl Schorske [1], penetró en sus filas mucho antes del fin del II Reich, significó el derroche de las oportunidades que podrían haber existido para revolucionar la sociedad alemana. El cisma que dividió el movimiento obrero de Weimar entre un partido comunista (KPD) bolchevizado y un partido socialista (SPD) no revolucionario, ofreció un triste espectáculo para

[1] Carl Schorske, *German Social Democracy, 1905-1917* (Cambridge, Mass., 1955).

quienes todavía mantenían la pureza de la teoría marxista. Algunos intentaron un acercamiento a una u otra de estas facciones. Pero como demostró la historia de Georg Lukács, quien se vio obligado a repudiar su libro más imaginativo, *Historia y conciencia de clase,* poco después de su aparición en 1923, esto a menudo significó sacrificar la integridad intelectual en aras de la solidaridad partidaria.

Cuando las inclinaciones personales condujeron, sin embargo, a un compromiso mayor con la teoría que con el partido, aunque esto significara una suspensión momentánea de la unificación de teoría y *praxis,* los resultados, en términos de innovación teórica, pudieron ser altamente fructíferos. Uno de los argumentos centrales de este libro es que la relativa autonomía de los hombres comprendidos en la denominada Escuela de Francfort del Institut für Sozialforschung, aunque acarreara ciertas desventajas, fue una de las razones primarias para los logros teóricos producidos por su colaboración. Aunque no ejerciera un gran impacto en Weimar, y menos todavía durante el período posterior del exilio, la Escuela de Francfort iba a convertirse en una fuerza importante en la revitalización del marxismo europeo en los años de la posguerra. Además, a través de la repentina popularidad de Herbert Marcuse en los Estados Unidos a fines de la década de 1960, la Teoría Crítica *(Kritische Theorie)* de la Escuela de Francfort ha ejercido también una influencia significativa sobre la Nueva Izquierda de este país.

Desde el mismo comienzo, se concibió la independencia como un prerrequisito necesario para la tarea de innovación teórica e investigación social sin restricciones. Felizmente, los medios para asegurar estas condiciones estaban a mano. La idea de un marco institucional en cuyo interior podrían perseguirse estos objetivos fue concebida por Felix J. Weil en 1922 [2]. Weil era hijo único de un comerciante en granos alemán, quien había partido de Alemania rumbo a la Argentina hacia 1890 y acumulado una fortuna considerable exportando granos a Europa. Nacido en Buenos Aires en 1898, Felix fue enviado a los nueve años a Francfort para que asis-

---

[2] La información biográfica sobre Felix Weil proviene de una serie de cartas que me escribió durante 1970-1971.

tiera al Gimnasio Goethe, y más tarde a la universidad recientemente creada en esa ciudad. Salvo un año importante en Tubinga en 1918-1919, donde por primera vez se vinculó a las causas izquierdistas en la universidad, Weil permaneció en Francfort hasta obtener su doctorado *magna cum laude* en ciencias políticas. Su disertación, sobre los problemas prácticos suscitados por la implementación del socialismo [3], se publicó en una serie de monografías editadas por Karl Korsch, que había sido uno de los primeros en despertar su interés por el marxismo. Recurriendo a los fondos considerables que había heredado de su madre, como también a la riqueza de su padre, Weil comenzó a apoyar varias empresas radicales en Alemania.

La primera de éstas fue la *Erste Marxistische Arbeitswoche* (Primera Semana de Trabajo Marxista), que se reunió en el verano de 1922 en Ilmenau, Turingia. «Su propósito —según Weil— fue la esperanza de que las distintas tendencias marxistas, si se les concedía una oportunidad para discutirlo conjuntamente, pudieran arribar a un marxismo 'puro' o 'verdadero'» [4]. Entre los participantes en esta sesión de una semana de duración estaban Georg Lukács, Karl Korsch, Richard Sorge, Friedrick Pollock, Karl August Wittfogel, Bela Fogarasi, Karl Schmückle, Konstantin Zetkin (el menor de los dos hijos de la famosa líder socialista Klara Zetkin), Hede Gumperz (quien luego se casó con Julian Gumperz, editor de la publicación comunista *Rote Fahne,* más tarde con Gerhart Eisler y finalmente con Paul Massing) [5], y

---

[3] FELIX WEIL, *Sozialisierung*: *Versuch einer begrifflichen Grundlegung (Nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne)* (Berlín-Fichtenau, 1921).

[4] Carta de Weil a Paul Brines del 10 de enero de 1971 que ambas partes me han autorizado a citar. Otro participante en la conferencia, Karl August Wittfogel, está en desacuerdo con la fecha fijada por Weil, y afirma que la EMA tuvo lugar después de la Pascua de Pentecostés en 1923. Weil rechaza esta afirmación señalando el hecho de que por esa fecha el Institut ya se hallaba en funcionamiento.

[5] Hede Massing se convirtió más tarde en un agente de espionaje al servicio de la Unión Soviética, pero repudió su conexión a fines de la década de 1930. Prestó declaración en el proceso de Alger Hiss en 1948 y escribió un libro sobre sus experiencias titulado *This Deception* (Nueva York, 1951). Aparte de algunos fascinantes recuerdos acerca de lo que significó espiar para los rusos, contiene varios retratos detallados, aunque en ocasio-

varias esposas, incluidas Hedda Korsch, Rose Wittfogel, Christiane Sorge y Kate Weil. Se dedicó gran parte del tiempo a una discusión del manuscrito todavía inédito de Korsch, «Marxismo y Filosofía». «La EMA —escribió Weil[6]— fue completamente informal, compuesta sólo por intelectuales», y «no tuvo el más ligero resultado o intención partidistas». Las esperanzas de una *Zweite Marxistische Arbeitswoche* (Segunda Semana de Trabajo Marxista) quedaron en la nada cuando se las sustituyó por una alternativa más ambiciosa.

Con el estímulo de varios amigos de la Universidad de Francfort, la idea de Weil acerca de un instituto más permanente, concebida durante la EMA, se hizo cada vez más clara. Uno de estos amigos, Friedrich Pollock, había participado en las discusiones en Ilmenau. Nacido en 1894 en Friburgo, hijo de un comerciante judío asimilado, antes de prestar servicios durante la guerra, Pollock había sido educado para seguir una carrera comercial. Al terminar ésta, habiendo perdido su interés en los negocios, se convirtió en estudiante de economía y política en las universidades de Munich, Friburgo y Francfort. En 1923 obtuvo un doctorado *summa cum laude* del departamento de economía de Francfort con una tesis sobre la teoría monetaria de Marx. Antes de la guerra, en 1911, Pollock se había hecho amigo de Max Horkheimer, quien más tarde emergería como la figura más importante en la historia del Institut, y quien ahora se sumó a Pollock en su apoyo al plan de Weil para crear un instituto de investigación social.

Horkheimer, nueve meses menor que Pollock, había nacido en Stuttgart en 1895. A instancias de su padre, Moritz, un prominente fabricante judío, también había sido educado para los negocios antes de ingresar al servicio militar. Horkheimer aceptó el consejo de su padre y efectuó prolongadas visitas a Bruselas y Londres, a donde se trasladó en 1913-1914 en compañía de Pollock para aprender inglés y francés. Pero sus intereses nunca se redujeron sólo a aquellos del futuro hombre de nego-

---

nes idealizados, de diversas figuras del Institut, incluidos Julian Gumperz, Paul Massiny, Richard Sorge. Hede Massing realizó algunas entrevistas para el Institut en 1944-1945, cuando éste se había embarcado en un estudio del antisemitismo en la clase obrera americana.

[6] Carta de Weil a Brines del 10 de enero de 1971.

cios. Hay un claro testimonio de esto en la serie de novelas que escribió (pero que dejó sin publicar) durante este período de su vida. Después de 1918 buscó una formación intelectual más disciplinada en las tres mismas universidades en donde había cursado estudios Pollock. Trabajó inicialmente en psicología bajo la dirección de un miembro de la Gestalt, Adhemar Gelb, pero pasó a otro terreno cuando a Francfort llegaron noticias de que un proyecto comparable a aquel en que trabajaba había sido recientemente completado en otro lugar. Este nuevo campo fue la filosofía, y su nuevo mentor, Hans Cornelius.

Aunque Cornelius nunca tuvo una conexión directa con el Institut, su influencia sobre Horkheimer y sus amigos fue considerable, como podrá advertirse claramente en la discusión de la Teoría Crítica en el capítulo siguiente. En 1922, Horkheimer recibió su doctorado *summa cum laude* bajo la dirección de Cornelius con una tesis sobre Kant [7]. Fue «habilitado» * tres años más

---

[7] Max Horkheimer, «Zur Antinomie der teologischen Urteilskraft» (inédito, 1922).

* Agradezco al Dr. Weil por sus explicaciones sobre este sistema jerárquico académico tal como éste era hacia 1920:

«Un *Privatdozent* era el primer paso en la carrera académica. Corresponde al 'assistant professor' en Estados Unidos. Para llegar a serlo, un candidato, que después de haber obtenido su doctorado habitualmente se desempeñaba como asistente de un profesor titular, del decano del departamento o de un *Seminar* (grupo de estudio), tenía que presentar una nueva tesis habilitante, la *Habitationsschrift*, apadrinada por dos profesores titulares, y luego defenderla en una *Disputation* ante el departamento, formado por todos los profesores titulares. (En la Universidad de Francfort había cinco departamentos semejantes: filosofía, derecho, ciencias sociales y económicas, medicina y ciencias naturales). Si aprobaba, el departamento le concedía su *venia legendi*, la 'autorización para dar clases', que no obstante estaba limitada a un campo particular. El *Privatdozent* no era un funcionario público *(Beamter)* ni recibía un salario, sólo un porcentaje en las tarifas de inscripción para su curso.

El próximo paso en la escala era el *Ausserordentliche Professor*, el profesor asociado. Este era un funcionario público, con estabilidad en su cargo y salario, y recibía también un porcentaje de las tarifas de inscripción. Podía apadrinar *Doktoranden* y participar en los exámenes, pero no tenía voto en las reuniones departamentales, aunque podía hablar en ellas.

El *Ordentliche Professor*, el profesor titular, tenía todos los derechos del *Ausserordentliche* más el voto en las reuniones. Pero a diferencia del *Ausserordentliche* podía dar clases sobre cualquier tema que se le ocurriera, incluso fuera de su campo (por

tarde con otro análisis crítico sobre la obra de Kant y dio su primera lección como *Privatdozent* en mayo de 1925 sobre Kant y Hegel [8].

La relación de Horkheimer con Pollock fue una de las piedras angulares del Institut y merece comentarse aquí. Puede espigarse una idea de ella en un pasaje de la autobiografía de Ludwig Marcuse. Este Marcuse, sin parentesco con Herbert, era crítico teatral de un periódico de Francfort hacia mediados de la década del veinte cuando Cornelius trajo a sus dos jóvenes protegidos a su despacho. Se trataba de «un hombre atractivo, Max Horkheimer, desbordante de entusiasmo, y su amigo reservado, externamente austero, Fritz Pollock; pero también se veía en él algo de lo que guardaba tras su reserva» [9]. Entre las cualidades de Pollock a que Marcuse podría haber aludido estaba una discreta e incuestionable lealtad a Horkheimer, que marcó una amistad que había de durar unos sesenta años aproximadamente, hasta la muerte de Pollock en el invierno de 1970. Con sólo breves interrupciones, los dos permanecieron en estrecha compañía en el transcurso de toda su vida adulta. Pollock asumió el papel del realista prudente, pragmático, arreglando a menudo los detalles mundanos de sus vidas para permitir a Horkheimer el máximo de su tiempo para sus investigaciones científicas. De niño, Horkhei-

---

ejemplo, el titular de una cátedra de historia podía dar clases de aerodinámica, si así lo deseaba). Era, por supuesto, un funcionario público con estabilidad en su cargo (y habitualmente un salario elevado), un porcentaje en las tarifas de inscripción (por lo general una garantía mínima) y podría disponer de los servicios de un asistente pagado por la universidad. El juramento de toma de posesión del cargo le confería también la ciudadanía alemana en el caso de que fuera un extranjero, a menos que previamente presentara una renuncia a la misma (así Grünberg escogió continuar siendo austríaco, y mucho después Horkheimer prefirió continuar siendo americano).» (Carta del 8 de junio de 1971.)

[8] La *Habilitationsschrift* de Horkheimer se tituló *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925). Puede hallarse una descripción de su primera conferencia en Madlen Lorei y Richard Kirn, *Frankfurt und die goldenen zwanziger Jahre* (Francfort, 1966), p. 97.

[9] Ludwig Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert* (Munich, 1960), p. 114.

mer se halló celosamente protegido, y durante sus años de madurez Pollock frecuentemente sirvió de amortiguador entre él y un mundo áspero. Horkheimer, así lo recuerda un observador [10], fue a menudo caprichoso y temperamental. Pollock, en contraste, fue estable, incluso obsesivo. El carácter complementario de sus personalidades fue una de las razones del éxito del Institut. Que la propia carrera de Pollock como investigador se viera perjudicada en alguna medida era un precio que se mostró deseoso de pagar. En la década del veinte seguramente éste era un resultado difícil de prever.

En efecto, ambos hombres, y probablemente también Weil, podrían haber esperado realizar carreras exitosas en sus campos respectivos. Sin embargo, el ingreso al sistema universitario alemán, excesivamente rígido, hubiera exigido confinar sus amplios intereses a una disciplina. Además, el tipo de investigación radical que deseaban llevar a cabo contaba con pocas simpatías en la jerarquía académica establecida. Incluso Cornelius, no marxista, pero nada convencional, tenía bastante de renegado entre sus colegas. Por consiguiente, la idea de Weil de un instituto para la investigación social dotado independientemente parecía una manera excelente de sortear los canales normales de la vida universitaria. Tópicos tales como la historia del movimiento obrero y los orígenes del antisemitismo, olvidados en el «curriculum» habitual de la alta enseñanza alemana, podrían estudiarse con una minuciosidad nunca intentada anteriormente [11]. Se dirigieron a Hermann Weil, padre de Felix, con el plan, y éste accedió a dar una dotación inicial que suministraría un ingreso anual de 120.000 marcos (el equivalente de unos 30.000 dólares después que la inflación hubo terminado). El valor de estos ingresos fue estimado por Pollock como cuatro veces superior a lo que esta cantidad representaba en 1970. Se necesitaban aproximadamente unos 200 marcos (o 50 dólares) al mes para mantener a un asistente soltero del Institut. En ocasiones la beca inicial fue suplementada por donaciones monetarias adicionales de Weil y otras

[10] Entrevista con Gerhard Meyer, Meredith, N. H., 19 de julio de 1971.

[11] Estos proyectos fueron sugeridos a Hermann Weil para contribuir a persuadirlo para que dotara el Institut (entrevista con Friedrich Pollock, Montagnola, Suiza, marzo de 1969).

fuentes. Que yo sepa, sin embargo, no hay evidencia indicativa de que haya habido contribuyentes políticos, aunque los detractores del Institut formularon críticas en este sentido años más tarde. Las donaciones de Hermann Weil, aunque no fueran enormes, permitieron la creación y mantenimiento de una institución cuya independencia financiera demostró ser una gran ventaja a todo lo largo de su historia posterior.

Aunque el objetivo de los fundadores fuera la independencia, tanto financiera como intelectual, creyeron prudente buscar algún tipo de asociación con la Universidad de Francfort, establecida ella misma poco antes, en 1914. La idea original de llamarlo Institut für Marxismus (Instituto para el Marxismo) fue abandonada como demasiado provocativa, y se buscó una alternativa más esópica (no por última vez en la historia de la Escuela de Francfort). La sugerencia del Ministro de Educación para llamarlo Instituto Felix Weil de Investigación Social fue desechada por Weil, quien «quería que el Institut llegara a ser conocido, y quizá famoso, gracias a sus contribuciones al marxismo como una disciplina científica, y no debido al dinero de su fundador»[12]. Se decidió llamarlo simplemente Institut für Sozialforschung. Weil rehusó también «habilitarse» y convertirse en un *Privatdozent*, o considerar la posibilidad de un progreso académico ulterior que condujera a la dirección del Institut, porque «numerosas personas hubieran quedado convencidas de que 'compré' la 'venia legendi' o, más tarde, la cátedra»[13]. Poseer una cátedra como profesor universitario pagado por el gobierno fue efectivamente uno de los requisitos para lograr la dirección del Institut, como quedó estipulado en el acuerdo alcanzado con el Ministerio de Educación. Weil propuso como candidato a un economista de la Technische Hochschule de Aachen, Kurt Albert Gerlach. El propio Weil retuvo el control de la Gesellschaft für Sozialforschung (Sociedad de Investigación Social), el cuerpo administrativo y financiero del Institut.

Gerlach compartía con los fundadores del Institut una antipatía estética y política por la sociedad burguesa. Había cultivado la primera a través de conexio-

---

[12] Carta de Weil al autor, 31 de enero de 1971.
[13] *Idem.*

nes con el círculo de Stefan George, y la segunda mediante un conocimiento de los fabianos logrado durante varios años de estudio en Inglaterra. Sus inclinaciones políticas eran marcadamente de izquierda. Muchos años más tarde, Pollock lo recordaría como un socialista sin partido [14], mientras que los historiadores F. W. Deakin y G. R. Storry en su estudio sobre Richard Sorge escribieron: «Es probable que, igual que Sorge, por esta época fuera miembro del partido comunista» [15]. Cualquiera haya sido la naturaleza exacta de la política de Gerlach, cuando Weil lo propuso fue aceptado como profesor por el departamento de Economía y Ciencias Sociales y por el Ministerio de Educación como primer director del Institut. A comienzos de 1922, Gerlach escribió un «Memorándum sobre la fundación de un Instituto de Investigación Social» [16], en el que realzó los objetivos sinópticos del Institut. Poco después, se anunció que daría una serie de conferencias inaugurales sobre anarquismo, socialismo y marxismo. Pero las conferencias no llegaron a darse, ya que en octubre de 1922 Gerlach murió repentinamente de un ataque de diabetes, a la edad de treinta y seis años. (Dejó su biblioteca, de ocho mil volúmenes, a Weil, quien la pasó al Institut.)

La búsqueda de un sucesor se centró en torno a un hombre mayor que serviría como director interino hasta que alguno de los miembros fundadores más jóvenes tuviera la edad necesaria para conseguir una cátedra en la universidad. La primera posibilidad era Gustav Mayer, el renombrado historiador del socialismo y biógrafo de Engels. Pero las negociaciones fracasaron, como recuerda Mayer, por las demandas formuladas por Weil —a quien más tarde desestimó como un *Edelkommunist* (un comunista aristocrático)—, de control total sobre la vida intelectual del Institut [17]. Si esto fue verdad, la insistencia de Weil ciertamente duró muy poco, ya que el siguiente candidato, quien efectivamente obtuvo el puesto, aseguró su propio dominio muy rápidamente.

---

[14] Entrevista con Pollock, marzo de 1969.

[15] F. W. Deakin y G. R. Storry, *The Case of Richard Sorge* (Londres, 1966), p. 32.

[16] *Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main* (Francfort, 1925), p. 13.

[17] Gustav Mayer, *Erinnerungen* (Zurich y Viena, 1949), páginas 340-341.

La influencia de Weil sobre cuestiones intelectuales parece en efecto no haber sido nunca demasiado grande.

La elección final para reemplazar a Gerlach recayó sobre Carl Grünberg, a quien se persuadió para que abandonara su puesto de profesor de derecho y ciencias políticas en la Universidad de Viena para venir a Francfort [18]. Grünberg había nacido en Focsani, Rumania, en 1861, de padres judíos (más tarde se convirtió al catolicismo para asumir su cátedra en Viena). De 1881 a 1885 estudió jurisprudencia en la capital austríaca, donde a continuación combinó una carrera jurídica con otra académica. En 1909 llegó a ser profesor en Viena y en los años posteriores comenzó a publicar el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Archivo para la Historia del Socialismo y el Movimiento Obrero), popularmente conocido como *Grünbergs Archiv.*

Políticamente Grünberg era un marxista declarado, y ha sido llamado por un observador «el padre del marxismo austríaco» [19]. Esta caracterización, sin embargo, ha sido cuestionada por el historiador de ese movimiento, quien ha escrito que esto fue cierto «en la medida en que los representantes del marxismo austríaco eran sus estudiantes de la Universidad de Viena, pero no en el sentido de que el propio Grünberg pueda contarse entre los marxistas austríacos, puesto que su obra tuvo un carácter primariamente histórico y no se consagró a lograr una unidad de teoría y práctica» [20]. La relativa indiferencia de Grünberg frente a las cuestiones teóricas parece haber persistido después de su llegada a Francfort. Aunque su revista ocasionalmente acogió algún artículo teórico, tales como el importante «Marxismo y Filosofía» de Karl Korsch en 1923 y la crítica de Moses Hess hecha por Lukács tres años más tarde [21], estuvo

---

[18] Para datos sobre la vida de Grünberg, véase *Osterreiches Biographisches Lexicon, 1915-1950,* vol. II (Graz-Colonia, 1957-1959).

[19] GUSTAV NENNING, *Carl Grünberg und die Anfänge des Austromarxismus* (Graz, 1968), p. 94.

[20] NORBERT LESER, *Zwischen Reformismus und Bolshewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis* (Viena, Francfort y Zurich, 1968), p. 177.

[21] Georg Lukács, «Mosses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*

básicamente consagrada a estudios históricos y empíricos habitualmente basados en un marxismo más bien mecanicista y nada dialéctico, en la tradición de Engels y Kautsky. Los intereses teóricos del propio Weil nunca fueron muy diferentes, y Grünberg ciertamente estaba de acuerdo con el objetivo de un instituto interdisciplinario dedicado a una disección radical de la sociedad burguesa. Así el problema del sucesor de Gerlach se resolvió satisfactoriamente en la época en que el Institut estaba listo para comenzar las operaciones. Podría observarse, de paso, que Grünberg fue el primer marxista declarado que obtuvo una cátedra en una universidad alemana.

La creación oficial del Institut tuvo lugar el 3 de febrero de 1923, por un decreto del Ministerio de Educación, que siguió a un acuerdo entre éste y la Gesellschaft für Sozialforschung. Aceptando una invitación del profesor Drevermann del Museo de Ciencias Naturales Senckenberg para utilizar sus salas como residencia temporaria, el Institut comenzó inmediatamente a funcionar, como recuerda Weil, «entre cajas abiertas llenas de libros, sobre escritorios improvisados hechos con pizarras, y bajo los esqueletos de una ballena gigante, un diplodoco y un ictiosaurio»[22].

La construcción de un edificio para albergar sus operaciones en Victoria-Allee 17, cerca de la esquina de Bockenheimer Landstrasse, en el campus universitario, comenzó en marzo de 1923. Franz Röckle, elegido por Weil como arquitecto, diseñó una estructura de cinco plantas, en forma de cubo, sobria, de estilo *Neue Sachlichkeit* (Nueva Objetividad), que estaba poniéndose entonces de moda en los círculos vanguardistas de Weimar. En años posteriores, la ironía de que el Institut estuviera alojado en un edificio cuya arquitectura reflejaba el espíritu de sobria «objetividad» del cual la Teoría Crítica se había burlado tan a menudo[23] no pasó desapercibido a sus miembros. Sin embargo, su sala de lectura de treinta y seis asientos, sus dieciséis pequeñas habita-

und der Arbeiter Bewegung, XII (1926). (Esta publicación se citará en lo sucesivo con la abreviatura *Grünebergs Archiv.)*

22 Carta de Weil al autor, 8 de junio de 1971.

23 Véase, por ejemplo, Heinrich Regius, «Die Neue Sachlichkeit», *Dämmerung* (Zurich, 1934), p. 216. Heinrich Regius era un seudónimo de Horkheimer, necesario para hacer posible la distribución del libro en Alemania.

ciones para trabajar, sus cuatro salas para seminarios con un centenar de asientos y su biblioteca con espacio para setenta y cinco mil volúmenes sirvieron bien al joven Institut.

El recién completado edificio del Institut fue inaugurado oficialmente el 22 de junio de 1924. Grünberg pronunció el discurso oficial [24]. Al comenzar subrayó la necesidad de una academia dedicada a la investigación en oposición a la tendencia entonces corriente en la alta enseñanza alemana hacia la instrucción en menoscabo del saber. Aunque el Institut ofrecería alguna instrucción, trataría de evitar convertirse en una escuela de formación para «mandarines» [25] preparados sólo para funcionar al servicio del *statu quo*. Al señalar la tendencia de las universidades alemanas a convertirse en centros de instrucción especializada —institutos para «mandarines»—, Grünberg estaba tocando un problema persistente en la historia alemana. Hacía ya más de un siglo que Wilhelm von Humboldt había intentado trazar una divisoria entre «universidades» dedicadas a la formación práctica y «academias» para promover la investigación pura [26]. Con los años, sin embargo, la «academia» crítica había sido claramente desplazada por la universidad convencional como modelo para la alta enseñanza alemana. Desde su comienzo el Institut se dedicó a contrarrestar esta tendencia.

Grünberg continuó sus observaciones puntualizando las diferencias administrativas que distinguirían al Institut de otras sociedades de investigación creadas recientemente. Antes que una dirección colegiada, como en el caso del flamante Instituto de Investigación de las Ciencias Sociales de Colonia, dirigido por Christian Eckert, Leopold von Wiese, Max Scheler y Hugo Lindemann, el Institut de Francfort iba a tener un director único con control «dictatorial». Aunque se garantizaba la independencia de sus miembros, se ejercería una verdadera di-

[24] Carl Grünberg, «Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924», *Frankfurter Universitäts-Reden* XX (Francfort, 1924).

[25] Entre paréntesis, podría señalarse que Grünberg emplea el término en una forma exactamente opuesta a Fritz Ringer en *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).

[26] Wilhelm von Humboldt, *Schriften*, selección de F. Flemmer (Munich, 1964), p. 307.

rección en la distribución de los recursos del Institut y la orientación de sus energías. En los años siguientes el dominio de Max Horkheimer sobre los asuntos del Institut fue incuestionable. Aunque en gran medida atribuíble a la fuerza de su personalidad y el alcance de su intelecto, su poder también estaba enraizado en la estructura del Institut tal como fue originariamente concebido.

Grünberg concluyó su discurso inaugural declarando explícitamente su adhesión personal al marxismo como metodología científica. Así como el liberalismo, el socialismo de Estado y la escuela histórica tenían albergue institucional en otros lugares, del mismo modo el marxismo sería el principio rector del Institut. La concepción del análisis materialista de Grünberg era directa. Era, afirmó, «eminentemente inductiva: sus resultados no reclamaban validez en el tiempo y el espacio», sino que tenían «sólo un significado relativo, históricamente condicionado»[27]. El verdadero marxismo, prosiguió, no era dogmático; no buscaba leyes eternas. Esta última aserción estaba de acuerdo con la Teoría Crítica tal como ésta se desarrolló más tarde. La epistemología inductiva de Grünberg, sin embargo, no recibió la aprobación de Horkheimer y los otros miembros más jóvenes del grupo. Pero en los primeros años de la historia del Institut, prevaleció el enfoque de Grünberg. El *Archiv* de Grünberg continuó poniendo el énfasis sobre la historia del movimiento obrero a la vez que publicaba algún ocasional texto teórico, tales como el estudio sobre Karl Mannheim[28].

El tono de los años de Grünberg, un tono muy distinto al instituido después que Horkheimer lo reemplazó como director, fue captado en una carta enviada por un estudiante del Institut, Oscar H. Swede, al marxista americano Max Eastman en 1927. La relativa ortodoxia del marxismo del Institut resultaba irritante para el joven Swede, quien se quejaba de gastar

[27] Grünberg, «Festrede», p. 11.

[28] FRIEDRICH POLLOCK, *Sombarts «Widerlegung» des Marxismus* (Leipzig, 1926), un *Beiheft* del *Grünbergs Archiv;* Max Horkheimer, «Ein neuer Ideologie Begriff?», *Grünbergs Archiv* XV (1930).

horas de discusión exasperante en un Instituto marxista con una generación más joven que se adapta a una religión ortodoxa y a la adoración de una literatura iconográfica, para no mencionar las pizarras llenas de garabatos matemáticos con bloques de 1000 k + 400 w de las divisiones de las funciones del capital de Marx. ¡Dios! Las horas que he perdido escuchando el debate de los seminarios y los círculos de estudiantes sobre la dialéctica hegeliana, sin oír una sola voz que señalara que los problemas ya no pueden resolverse (si es que esto alguna vez fue posible) por medio de concepciones «filosóficas» ultraelaboradas. Incluso el director (Grünberg), enfrentado con una audiencia de jóvenes entusiastas convencidos de que la relatividad es un producto ulterior de la ideología burguesa para sustituir el materialismo absoluto de Newton por ideas fluctuantes, que el freudismo y el bergsonismo son ataques insidiosos desde la retaguardia, y que la guerra puede librarse con la espada en una mano y la «Geschichte der Historiko-materialismus» en la otra... tropieza constantemente con las contradicciones inherentes en un M.I.H. (?) marxista y se ve obligado a idear defensas contra la conclusión lógica de que podemos sentarnos con los brazos cruzados y aguardar a que el milenario florezca entre los detritus de la decadencia capitalista. El hecho es que el determinismo económico no puede producir fuerzas creativas ni combativas, y que si para hallar nuevos adeptos tenemos que confiar en los poderes del frío, el hambre y los bajos salarios, nunca habrá comunismo [29].

En última instancia, la impaciencia de Swede frente al marxismo inimaginativo de los años de Grünberg iba a ser compartida por los líderes posteriores del Institut, que se incorporarían a la Escuela de Francfort; pero durante la década del veinte se produjeron pocas inno-

[29] Carta de Oscar H. Swede a Max Eastman del 1 de octubre de 1927, colección Eastman, Manuscripts Department, Lilly Library, Universidad de Indiana. Debo agradecer a Jack Diggins de la Universidad de California, Irwine, por haberme llamado la atención sobre esta carta.

vaciones teóricas en lo que los estudiantes denominarían el «Café Marx».

Sintomáticos de su posición fueron los estrechos vínculos que mantuvo con el Instituto Marx-Engels de Moscú bajo la dirección de David Ryazanov [30]. Fotocopió manuscritos inéditos de Marx y Engels traídos semanalmente por correo desde el cuartel general del SPD en Berlín y los envió a Moscú, donde fueron incluidos en las obras reunidas, las famosas *MEGA (Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe)* [31].

Al mismo tiempo, el Institut comenzó a reunir a un grupo de jóvenes asistentes con una variedad de formaciones e intereses. El menos importante en términos del desarrollo posterior del Institut, pero uno de los individuos más fascinantes que se hayan asociado a él en cualquier época, fue Richard «Ike» Sorge. La notable historia de su espionaje en favor de los rusos en el Lejano Oriente antes y durante la segunda guerra mundial es demasiado bien conocido para exigir una recapitulación aquí. Socialista independiente y comunista después de 1918, Sorge fue también un estudiante doctoral de Gerlach en Aachen. Combinó sus actividades académicas con trabajos para el partido, tales como la organización ilegal de los mineros del Ruhr. En 1921 se casó con Christiane, la divorciada esposa de Gerlach, cosa que, sorprendentemente, no le costó la amistad de su profesor. Cuando Gerlach fue a Francfort, al año siguiente, Sorge lo siguió. Después de la muerte repentina del proyectado primer director del Institut, Sorge permaneció con el grupo por corto tiempo, y se le asignó la tarea de organizar la biblioteca. Era un trabajo que le desagradaba, y cuando el partido le ordenó acudir a Moscú, en 1924, su obediencia no se complicó con ninguna renuencia a abandonar Francfort. En cualquier caso, su conexión con el Institut, según Deakin y Storry, «tiene que haber sido nominal y una cobertura» [32] para su trabajo partidario. No fue

[30] Franz Schiler escribió en 1930 un largo artículo elogioso titulado «Das Marx-Engels Institut in Moskau», *Grünbergs Archiv* XV.

[31] Este aspecto de la obra del Institut fue proseguida después de la emigración por Hilda Rigaudias-Weiss, quien descubrió un cuestionario de Marx hasta entonces desconocido sobre la condición de los obreros franceses de 1830 a 1848 *(Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848;* París, 1936).

[32] DEAKIN Y STORRY, *Richard Sorge*, p. 32.

hasta su aparición pública como espía en la década del cuarenta que los otros se enteraron de su notable carrera secreta [33].

Otros asistentes al Institut, sin embargo, estuvieron abiertamente implicados en actividades políticas de izquierda, a pesar de la intención oficial de los miembros fundadores de mantenerlo al margen de afiliaciones partidarias. Karl August Wittfogel, Franz Borkenau y Julian Gumperz fueron todos miembros del partido comunista. El activismo político como tal no fue por tanto una razón suficiente para ser rechazado por el grupo. Podía, no obstante, ser un obstáculo, como en el caso de Karl Korsch, quien había sido ministro de Justicia en el gobierno de coalición de Turingia de 1923 entre el SPD y el KPD, y que continuó siendo una figura prominente de la oposición de izquierda hasta 1926. Wittfogel recuerda el papel de Korsch en el Institut como central durante sus primeros años, pero los otros miembros sobrevivientes han discrepado todos con su versión de los hechos. Korsch participó en algunos seminarios del Institut y escribió reseñas ocasionales para sus publicaciones antes y después de la emigración, pero nunca se le ofreció una oportunidad para que se incorporara plenamente [34]. Las razones fueron sin duda complejas, pero el énfasis de Korsch sobre la *praxis*, que en años posteriores lo alejó cada vez más de la especulación filosófica, jugó ciertamente un papel. Otro tanto ocurrió con la inestabilidad que los otros observaron en su carácter [35].

Periódicamente se ha suscitado la cuestión de la posible afiliación de Horkheimer al KPD. Pero parecería no haber ninguna evidencia segura para apoyar esta suposición, y hay mucho en sus escritos y actitudes que torna su negativa habitual al respecto enteramente plausible. Durante sus días de estudiantes juntos en Munich en 1919, Horkheimer y Pollock fueron testigos no participantes de las efímeras actividades revolucionarias de los literatos bávaros. Aunque ayudaron a esconder víctimas iz-

---

[33] Entrevista con Pollock en Montagnola, marzo de 1969.

[34] Todavía en la historia inédita del Institut de 1944, «Ten Years on Morningside Heights», se menciona a Korsch como «Fellow», pero esto parece no haber significado demasiado. La historia se halla en la colección personal de Lowenthal.

[35] Weil lo llamó «un típico solitario, incapaz de trabajar en equipo» (carta al autor, 5 de junio de 1971).

quierdistas del terror blanco que sobrevino a continuación, no se unieron a la revolución, que consideraron prematura e inevitablemente condenada por la ausencia de condiciones objetivas que favorecieran un verdadero cambio social[36]. Las primeras simpatías políticas de Horkheimer fueron hacia Rosa Luxemburg, especialmente a causa de su crítica del centralismo bolchevique[37]. Después de su asesinato, en 1920, nunca halló otro líder socialista al cual seguir.

En uno de los raros análisis políticos concretos que Horkheimer escribió durante el período anterior a la emigración, «La Impotencia de la Clase Obrera Alemana», publicado en 1934 en la colección de aforismos y ensayos cortos conocida como *Dämmerung*[38] (la palabra alemana significa a la vez alba y crepúsculo), expresó sus razones para mostrarse escéptico en relación a los distintos partidos de los trabajadores. La existencia de una fisura entre una élite obrera empleada e integrada, y las masas de desempleados frustrados y humillados por el capitalismo en su forma actual, habían conducido a una correspondiente dicotomía entre un partido socialdemócrata que carecía de motivación y un partido comunista mutilado por su torpeza teórica. El SPD tenía demasiadas «razones»; los comunistas, que a menudo se apoyaban en la coerción, demasiado pocas. Las perspectivas para reconciliar las dos posiciones, concluía con pesimismo, eran contingencias «en el análisis final del curso de los procesos económicos... En ambos partidos existe una parte de la fuerza de la cual depende el futuro de la humanidad»[39]. En ningún momento, sin embargo, ya fuera bajo Grünberg o Horkheimer, se alió el Institut con ningún partido o sector específico de la izquierda. En 1931, uno de sus miembros caracterizó su relación con el movimiento obrero en estos términos:

> Es una institución universitaria *neutral*, accesible a todos. Su significación radica en el hecho de que

---

[36] Entrevista con Pollock, marzo de 1969.

[37] Carta de Matthias Becker al autor, 7 de junio de 1971. Becker es el actual custodio de Horkheimer en los archivos del Institut, conservados en Montagnola y todavía no abiertos al público.

[38] H. REGIUS, *Dämmerung*, pp. 122-130.

[39] *Idem*, p. 130.

por primera vez ha logrado reunirse todo lo concerniente al movimiento obrero en los países más importantes del mundo. Sobre todo, fuentes (actas de congresos, programas partidarios, estatutos, periódicos y revistas)... Cualquiera que en Europa occidental desee escribir sobre las tendencias del movimiento obrero *debe* venir a nosotros, ya que somos el único punto de reunión al respecto [40].

Cuando el Institut aceptó miembros políticamente comprometidos, fue solamente a causa de su trabajo no político. El activista más importante en sus filas fue Karl August Wittfogel [41]. Hijo de un maestro de escuela luterano, Wittfogel nació en un pequeño pueblo de Hannover, Woltersdorf, en 1896. Activo ya en el movimiento juvenil alemán anterior a la guerra, hacia el final de ésta empezó a comprometerse cada vez más en política radical. En noviembre de 1918 se incorporó al partido socialista independiente, y dos años más tarde a su sucesor comunista. A través de todo el período de Weimar consagró gran parte de su considerable energía a tareas partidarias, aunque a menudo tuvo complicaciones con Moscú debido a la heterodoxia de sus posiciones.

Al mismo tiempo que su participación en política comunista se profundizaba, Wittfogel se ingenió para proseguir una vigorosa carrera académica. Estudió en Leipzig, donde cayó bajo la influencia de Karl Lamprecht, en Berlín, y finalmente en Francfort, donde Karl Grünberg aceptó dirigir su disertación. Publicó estudios sobre la ciencia y la sociedad burguesa antes de volverse hacia lo que se convertiría en su preocupación central en años posteriores, la sociedad asiática [42]. Ya en 1922, Gerlach

---

[40] Henryk Grossmann a Paul Mattick, carta incluida en el apéndice a *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik* (Francfort, 1969), de Grossmann, con un epílogo de Mattick, pp. 85-86 (de cursiva en el original).

[41] La información biográfica sobre Wittfogel procede de una entrevista con él en Nueva York el 21 de junio de 1971, y de *Karl August Wittfogel: Toward an Understanding of His Life and Work,* de G. L. Ulmen, biografía de aparición inminente que el autor generosamente me ha permitido consultar antes de su publicación.

[42] Karl August Wittfogel, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft* (Berlín, 1922), y *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Viena, 1924); su primer libro sobre China fue *Das erwachende China* (Viena, 1926).

y Weil habían invitado a Wittfogel a unirse al Institut que estaba planeando crear. No fue hasta tres años más tarde, sin embargo, que aceptó la oferta, cuando su esposa, Rose Schlesinger, ya era una de las bibliotecarias del Institut.

Aunque sus nuevos colegas respetamos las contribuciones de Wittfogel al conocimiento de lo que Marx había llamado el modo de producción asiático, parece haber habido poca integración real de su trabajo con el de los demás. En cuestiones teóricas fue considerado un ingenuo por Horkheimer y otros miembros más jóvenes del Institut que estaban desafiando la interpretación tradicional de la teoría marxista. El enfoque de Wittfogel era acríticamente positivista, y el desdén era claramente recíproco. Resulta simbólico el hecho de que en 1932 tuviera que reseñar uno de sus propios libros bajo el seudónimo Carl Peterson, ya que ningún otro mostró interés en asumir el encargo.

Su estudio *Economía y sociedad en China* fue publicado en 1931 bajo los auspicios del Institut, pero por aquella época ya había trasladado su base permanente de operaciones a Berlín. Aquí, entre sus otras numerosas empresas, envió a *Die Linkskurve* una serie de artículos sobre teoría estética que han sido caracterizados como «el primer esfuerzo en Alemania para presentar los fundamentos y principios de una estética marxista» [43]. Wittfogel, quien ya en la década del veinte había escrito un cierto número de obras representadas por Piscator y otros, desarrolló una estética hegeliana refinada, que anticipó muchas de las posiciones ulteriores de Lukács. El hecho de que parezca no haber ejercido ningún impacto sobre Lowenthal, Adorno o Benjamin, los teóricos de estética más importantes de la Escuela de Francfort, resulta un síntoma adicional de su aislamiento en relación a sus colegas del Institut. Para Horkheimer y sus colegas, Wittfogel era un estudioso de la sociedad china cuyos análisis de lo que él más tarde denominaría «sociedad hidráulica» o «despotismo oriental» resultaban estimulantes, pero poco más. Su activismo les resultó en algún sentido molesto; Wittfogel no fue menos desdeñoso de su neutralidad política.

---

[43] Helga Gallas, *Marxistische Literaturtheorie* (Neuwied y Berlín, 1971), p. 111.

Si Wittfogel no puede ser caracterizado como un miembro del círculo interior del Institut, ni antes ni después de la emigración, puede decirse otro tanto, incluso más enfáticamente, de Franz Borkenau. Nacido en Viena en 1900, Borkenau participó activamente en el partido comunista y el Komintern desde 1921 hasta su desilusión, en 1929. Es difícil establecer de qué modo llegó a fomentar parte del ambiente del Institut, aunque es probable que fuera uno de los protegidos de Grünberg. Su militancia política parece haber sido tan intensa como la de Wittfogel y su actividad erudita en algún sentido forzado. Gastó la mayor parte de su tiempo en el Institut demostrando los cambios ideológicos que acompañaban la ascensión del capitalismo. El resultado fue un volumen de la serie de publicaciones del Institut lanzado con algún retraso en 1934 y titulado *La Transición de la concepción feudal del mundo a la burguesa* [44]. Aunque ahora casi completamente olvidado, se lo ha comparado favorablemente con una obra más reciente de Lucien Goldmann, *El Dios escondido* [45]. La tesis central de Borkenau era que la emergencia de una filosofía mecánica, abstracta, inmejorablemente ejemplificada por la obra de Descartes, estaba íntimamente conectada con la ascensión del trabajo abstracto en el sistema capitalista de fabricación. La conexión no debía considerarse como causal, en una dirección, sino más bien como un refuerzo recíproco. Poco después salió en la *Zeitschrift für Sozialforschung* un artículo criticando la tesis central de Borkenau, único reconocimiento público de su aislamiento respecto a los otros [46].

El autor del artículo, Henryk Grossmann, aunque figurara en los asuntos del Institut desde 1926 hasta la década del cuarenta, difícilmente podría considerarse como una fuerza importante en su desarrollo intelectual. Más

---

[44] FRANZ BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (París, 1934).

[45] Nueva York, 1964. Véase la comparación en GEORGE LICHTHEIM, *The Concept of Ideology* (Nueva York, 1967), p. 279. Durante nuestra conversación del 16 de febrero de 1969, Lichtheim subrayó la brillantez de Borkenau y afirmó que éste había sido tratado injustamente por el Institut.

[46] H. GROSSMANN, «*Die* gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 2 (1935). Esta revista se citará en lo sucesivo con la abreviatura *ZfS*.

próximo por su edad e inclinaciones intelectuales a Grünberg que a algunos de los miembros más jóvenes, Grossmann había nacido en 1881 en Cracovia, entonces parte de la Galicia austríaca, en una adinerada familia judía de propietarios de minas. Antes de la guerra estudió economía en Cracovia y Viena, en esta última ciudad con Böhm-Bawerk, y entre otras cosas escribió un estudio histórico sobre las políticas comerciales austríacas durante el siglo XVIII [47]. Después de servir como oficial de artillería durante los años iniciales de la guerra, ocupó varios puestos en la administración austríaca en Lublin hasta el colapso del imperio de los Habsburgo en 1918. Al acabar la guerra, Grossmann escogió permanecer en la Polonia recién reconstituida, y se le pidió que supervisara el primer estudio estadístico de su riqueza nacional, y fue designado jefe del primer censo polaco en 1921. Al año siguiente es nombrado profesor de economía en Varsovia, puesto que ocupó hasta que la antipatía del gobierno de Pilsudski hacia su socialismo lo llevó a abandonarlo en 1935. Grünberg, que lo había conocido en la Viena de preguerra, lo invitó entonces a Francfort, donde lo aguardaban un puesto de profesor auxiliar en la universidad y otro como ayudante del propio Grünberg en el Institut.

Hombre de una erudición enorme, con un conocimiento prodigioso de la historia económica, muchos entre quienes lo conocieron [48] lo recuerdan como la encarnación del académico centroeuropeo: sobrio, meticuloso y caballeresco. No obstante, había absorbido su marxismo en los años en que prevalecían las opiniones materialistas monistas de Engels y Kautsky, permaneció firmemente aferrado a esta interpretación y fue así poco favorable al materialismo dialéctico, neohegeliano, de los miembros más jóvenes del Institut.

No debiera extremarse, sin embargo, la insensibilidad de Grossmann frente a la obra de Horkheimer. El 18 de julio de 1937, por ejemplo, escribió a Paul Mattick que

---

[47] GROSSMANN, *Osterreichs Handelspolitik, 1772-1790* (Viena, 1916).

[48] Entrevistas con Pollock en Montagnola (marzo de 1969), Leo Lowenthal en Berkeley (agosto de 1968) y Alice Maier, la antigua secretaria de la filial neoyorquina del Institut, en Nueva York (mayo de 1969).

En el último número de la *Zeitschrift* apareció un ensayo especialmente afortunado de Horkheimer con una crítica fundamental y aguda del nuevo empirismo (lógico). Sumamente digno de ser leído, porque en diversos círculos socialistas se confunde materalismo marxista con empirismo, ya que se manifiestan simpatías hacia este empirismo como una tendencia supuestamente antimetafísica [49].

Al igual que las de Wittfogel y Borkenau, las actitudes políticas de Grossmann se basaban en un entusiasmo relativamente acrítico por la Unión Soviética, pero aunque hubiera sido miembro del partido comunista polaco, parece improbable que haya llegado nunca a formar parte de su contrapartida alemana después de su llegada a Francfort. A diferencia de ellos, no experimentó una desilusión posterior con el comunismo, ni siquiera durante sus aproximadamente diez añòs de exilio en Estados Unidos, cuando muchos otros con antecedentes similares repudiaron su pasado. La discusión de Grossmann con Borkenau en su artículo de la *Zeitschrift* sobre el libro de Borkenau se centraba en el momento de la transición de la ideología feudal a la burguesa —él la situaba ciento cincuenta años antes que Borkenau— y la importancia de la tecnología para efectuar el cambio —su figura paradigmática era Leonardo antes que Descartes. Sin embargo, Grossmann nunca cuestionó la relación causal fundamental entre subestructura y superestructura. En su artículo de 1935 para la *Zeitschrift* continuó así expresando su fidelidad a las ortodoxias del marxismo tal como las entendía; pero esto no estuvo totalmente exento de variaciones, como lo demostró su énfasis sobre los estímulos tecnológicos para el cambio, en oposición al énfasis de Borkenau sobre las formas capitalistas de producción. Una expresión mucho más importante de su adhesión a los preceptos del marxismo ortodoxo puede hallarse en la serie de conferencias que dio en el Institut en 1926-1927, recogidas en 1929 en *La Ley de la acumulación y el colapso en el sistema capitalista* [50], primer volumen de las *Schriften* del Institut.

---

[49] Citado en GROSSMANN, *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, p. 113.

[50] GROSSMANN, *Das Akkumulations— und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistichen Systems* (Leipzig, 1929).

La cuestión del inevitable colapso interno del capitalismo había sido el centro de la controversia en los círculos socialistas desde que los artículos de Eduard Bernstein en *Die Neue Zeit,* en la década de 1890, habían suscitado objeciones empíricas a la profecía sobre la progresiva pauperización del proletariado. Durante las tres décadas siguientes, Rosa Luxemburg, Heinrich Cunow, Otto Bauer, M. J. Tugan-Baranovski, Rudolf Hilferding y otros lidiaron con el tema desde un punto de vista tanto teórico como empírico. *Der Imperialismus,* de Fritz Sternberg, que modificaba en una dirección más pesimista la tesis de Rosa Luxemburg de que el imperialismo era sólo un factor de dilación en la defunción del capitalismo, fue la última contribución importante anterior a la de Grossmann. *La Ley de la acumulación y el colapso* comienza con un análisis excelente de la literatura previa sobre la cuestión. Luego, siguiendo una exposición de las opiniones del propio Marx espigadas en sus diversos escritos, Grossmann intentó construir un sistema deductivo sobre los modelos matemáticos de Otto Bauer con el fin de probar la corrección de las profecías de Marx. La pauperización que él señaló no fue la del proletariado, sino la de los capitalistas, cuya tendencia a la sobreacumulación produciría una declinación inevitable en el índice de beneficios sobre un cierto período fijo de tiempo. Aunque admitiendo contratendencias tales como el uso más eficiente del capital, Grossmann confiadamente aseguró que ellas podrían mitigar pero no impedir la crisis final del sistema capitalista. No necesitamos detenernos aquí a discutir todas las ramificaciones de su exposición [51], cuyas predicciones obviamente no se han cumplido. Digamos, sin embargo, que las implicaciones esencialmente quietistas de su tesis, similares a las de todas las interpretaciones marxistas que colocan las fuerzas objetivas por encima de la *praxis* revolucionaria subjetiva, no pasaron inadvertidas para algunos de sus contemporáneos [52].

---

[51] Para un análisis reciente del libro, véase MARTIN TROTTMAN, *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grossmann* (Zurich, 1956). La discusión de Mattick en el epílogo a *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik* contiene una evaluación más favorable.

[52] Véase, por ejemplo, ALFRED BRAUNTHAL, «Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie», *Die Gesellschaft* VI, 10 (oc-

Pollock, el otro economista importante en el Institut, pronto desafió a Grossmann en otros terrenos. Subrayando la insuficiencia del concepto de trabajo productivo en Marx a causa de su olvido del trabajo no manual, Pollock destacó las industrias de servicio[53], que iban cobrando cada vez más importancia en el siglo XX. De quienes trabajaban en estas industrias, así como de quienes producían manufacturas, argüía, podría extraerse una plusvalía que prolongaría la vida del sistema. La posición de Grossmann continuó básicamente inalterable, sin embargo, y él y Pollock permanecieron enfrentados en cuestiones económicas hasta que Grossmann dejó el Institut, después de la segunda guerra mundial. Los *Experimentos de planificación económica en la Unión Soviética (1917-1927)*[54], segundo volumen de las *Schriften* del Institut, leído cuidadosamente entre líneas suministra evidencia adicional sobre esta disputa.

Pollock fue invitado a la Unión Soviética durante las celebraciones de su décimo aniversario por David Ryazanov, quien había pasado una temporada en Francfort a principios de la década de 1920 y había mantenido la relación enviando algún artículo ocasional para el *Archiv* de Grünberg[55]. Aunque admirado por su labor erudita como director del Instituto Marx-Engels, en la Unión Soviética Ryazanov estaba políticamente considerado como un resabio más bien excéntrico de los días de la socialdemocracia prebolchevique. A pesar de su crítica frecuente a la política del partido[56], sobrevivió hasta que Stalin lo envió al exilio con los alemanes del Volga unos pocos años después de la visita de Pollock, hecho que ha sido insidiosamente descrito como la única «contri-

---

tubre de 1929). Mattick ha atacado fuertemente este tipo de crítica en su *Nachwort* a *Marx, die klassische Nationalökonomie, etcétera.* (p. 127).

[53] Para un análisis del olvido en Marx de las industrias de servicios y su acento sobre la producción, véase GEORGE KLINE, «Some Critical Comments on Marx's Philosophy», en *Marx and the Western World,* ed. por Nicholas Lobkowicz (Notre Dame, Ind., 1967). Las observaciones de Pollock nunca se publicaron.

[54] F. POLLOCK, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)* (Leipzig, 1929).

[55] D. B. RYAZANOV, «Siebzig Jahre 'Zur Kritik der politischen Okonomie'», *Grünbergs Archiv* XV (1930).

[56] Para una descripción de su conducta disidente en el undécimo congreso del partido en 1922, véase ADAM ULAM, *The Bolsheviks* (Nueva York, 1965), pp. 544-546.

bución» real de Stalin al pensamiento marxista. A través de la amistad de Ryazanov, Pollock pudo hablar durante su viaje con miembros de la declinante oposición dentro del partido bolchevique, además de realizar su estudios sobre el terreno de la planificación soviética. Así las impresiones que trajo de regreso a Francfort al cabo de varios meses no fueron enteramente favorables. Su libro evitó escrupulosamente todo comentario sobre las consecuencias políticas de la revolución y las colectivizaciones forzadas de la década de 1920. En la cuestión central —la transición de una economía de mercado a otra planificada— Pollock se mostró menos un adepto entusiasta que un analista prudente y distanciado poco deseoso de formular juicios prematuros. Aquí, también, Grossmann y él hallaron causas para la disensión.

Sin embargo, sería un error caracterizar la actitud general de los miembros del Institut en 1927 frente al experimento soviético como más próxima al escepticismo de Pollock que al entusiasmo de Grossmann. Wittfogel permaneció tan determinado como antes en su apoyo, Borkenau no había tomado aún su decisión de repudiar el partido e incluso Horkheimer albergaba la esperanza optimista de que tal vez sería posible realizar el socialismo humanista en la Rusia postleninista. Uno de los aforismos publicados en *Dämmerung* pocos años después expresa los sentimientos de Horkheimer durante este período:

> Aquel que es capaz de advertir la injusticia sin sentido del mundo imperialista, que de ningún modo puede explicarse por la impotencia técnica, verá los acontecimientos en Rusia como el intento doloroso, progresivo, de vencer esta injusticia, o se preguntará al menos con corazón palpitante si este intento todavía persiste. Si las apariencias hablan contra él, se aferra a la esperanza de la misma manera en que una víctima del cáncer lo hace a la dudosa noticia de que probablemente se ha encontrado una cura para su enfermedad [57].

Hubo acaloradas discusiones secretas sobre los hallazgos de Pollock, pero nunca vieron la luz bajo la

[57] REGIUS, *Dämmerung*, pp. 152-153.

forma de letra impresa. En realidad, después de la publicación de su libro, en 1929, el Institut mantuvo un silencio oficial casi absoluto sobre los acontecimientos en la URSS, quebrado sólo por algún examen ocasional de literatura reciente de Rudolf Schlesinger, quien había sido uno de los estudiantes de Grünberg en la década del veinte [58]. No fue realmente hasta una década más tarde, después de los procesos de Moscú, que Horkheimer y los demás, con la única excepción de Grossmann, abandonaron completamente su esperanza en la Unión Soviética. Incluso entonces, preocupados por problemas que se discutirán más adelante, nunca centraron la atención de la Teoría Crítica en torno al autoritarismo de izquierda en la Rusia de Stalin. La carencia de datos fue ciertamente una de las razones, pero tampoco debieran ignorarse las dificultades involucradas por un análisis marxista, aunque fuera heterodoxo, de los fracasos del comunismo.

Después de haber dicho todo lo anterior, sin embargo, debiera subrayarse que la Teoría Crítica, tal como fue articulada por ciertos miembros del Institut, contenía críticas implícitas importantes de las justificaciones ideológicas soviéticas para sus acciones. Aunque la mayoría de las figuras de la historia inicial del Institut ya mencionadas —Grünberg, Weil, Sorge, Borkenau, Wittfogel y Grossmann— no estaba interesada en reexaminar los fundamentos del marxismo, revisión a la cual Horkheimer se mostró cada vez más inclinado, éste no careció totalmente de aliados. Pollock, aunque básicamente interesado en economía, había estudiado filosofía con Cornelius y compartía el rechazo de su amigo del marxismo ortodoxo. Cada vez más atrapado por las cuestiones administrativas del Institut después que Grünberg sufrió un ataque a fines de 1927, Pollock fue, sin embargo, capaz de sumar su voz a la de Horkheimer en los seminarios del Institut. A fines de la década del veinte se le unieron dos intelectuales más jóvenes que iban a tener una influencia creciente en los años sucesivos, Leo Lowenthal y Theodor Wiesengrund-Adorno (que después de

[58] RUDOLF SCHLESINGER, «Neue Sowjetrussiche Literatur zur Sozialforschung», *ZfS* VII, 1 (1938) y VIII, 1 (1939).

la emigración pasó a ser conocido solamente por el nombre de su madre, Adorno).

Lowenthal, hijo de un doctor judío nacido en Francfort en 1900, como el resto prestó servicios durante la guerra antes de embarcarse en una carrera académica. Estudió literatura, historia, filosofía y sociología en Francfort, Heidelberg y Giessen, y recibió su doctorado en filosofía en Francfort en 1923 con una tesis sobre Franz von Baader. En la universidad se movió en los mismos círculos de estudiantes radicales que Horkheimer, Pollock y Weil, con quien había trabado amistad en la escuela de enseñanza media. También estuvo vinculado al grupo de intelectuales judíos que rodeaba al carismático rabí Nehemiah A. Nobel [59], que incluía figuras como Martin Buber, Franz Rosenzweig, Siegfried y Ernst Simon. Fue como miembro de este último grupo, que dio origen a la famosa Freies Jüdisches Lehrhaus (Casa Judía Libre de Enseñanza), en 1920, que Lowenthal entró nuevamente en contacto con un amigo de sus días de estudiante, Erich Fromm, quien más tarde se incorporaría al Institut. El ingreso del propio Lowenthal a los asuntos del Institut se produjo en 1926, aunque intereses externos limitaron su participación. Continuó dando clases en el sistema prusiano de enseñanza media y prestó servicios como consejero artístico del Volksbühne (Tablado del Pueblo), una vasta organización liberal e izquierdista. Hacia fines de la década de 1920 escribió artículos sobre cuestiones culturales y estéticas para diversos periódicos, especialmente el del Volksbühne, y continuó enviando trabajos sobre filosofía judía de la religión a varias revistas. Además adquirió una experiencia editorial que resultaría muy útil cuando la *Zeitschrift für Sozialforschung* reemplazó al *Grünbergs Archiv* como órgano del Institut.

Fue como sociólogo de la literatura y estudioso de la cultura popular que Lowenthal prestó su mayor contribución al Institut después de convertirse en miembro pleno en 1930 (su título inicialmente fue el de *Hauptassistent* —primer asistente—, compartido sólo por Grossmann. Puede decirse que si en los años iniciales de su

[59] Para una descripción del rabí Nobel, véase NAHUM GLATZER, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (Nueva York, 1953), *passim.*

historia el Institut se interesó básicamente en el análisis de la subestructura socioeconómica de la sociedad burguesa, en los años posteriores a 1930 su interés primordial radicó en su superestructura cultural. En verdad, como se verá, la fórmula marxista tradicional relativa a la relación entre las dos fue cuestionada por la Teoría Crítica. Aunque haya contribuido al cambio de énfasis, Lowenthal fue menos responsable de este giro teórico que el otro elemento importante sumado al círculo del Institut a fines de la década del veinte, Theodor Wiesengrund-Adorno.

Después de Horkheimer, Adorno, como lo llamaremos en lo sucesivo, llegó a ser el hombre más estrechamente identificado con la suerte del Institut, al cual se incorporó oficialmente en 1938. En el período anterior a la emigración, sin embargo, sus energías, siempre enormes, se dividieron entre varios proyectos diferentes, algunos de los cuales lo mantuvieron alejado de Francfort. Incluso, después de su partida de Europa, cuando el Institut se convirtió en el marco institucional dominante de su obra, Adorno no se confinó en ninguna disciplina particular. Durante los años de enseñanza media había trabado amistad con Siegfried Kracauer, unos catorce años mayor que él [60]. Durante más de un año pasó regularmente las tardes de los sábados con Kracauer estudiando la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, lecciones que recordaría como mucho más valiosas que las que recibió en su educación universitaria formal. El enfoque de Kracauer combinaba un interés en las ideas en sí con una profunda sociología del conocimiento. Su desconfianza de los sistemas cerrados y su énfasis sobre lo particular como opuesto a lo universal causaron una fuerte impresión en su joven amigo. Así ocurrió también con las exploraciones innovadoras de Kracauer sobre fenómenos culturales tales como el cine, que combinaban enfoques filosóficos y sociológicos de un modo que prácticamente carecía de precedentes. En años posteriores, tanto en Alemania como en Estados Unidos después que ambos emigraron, su amistad permaneció firme. Para quien esté familiarizado con el celebrado libro

---

[60] Para una descripción de su relación, véase THEODOR W. ADORNO, «Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer», *Noten zur Literatur III* (Francfort, 1965).

From Caligari to Hitler[61], la similitud entre su obra y otras de Adorno que se describirán más adelante es sorprendentemente obvia.

Sin embargo, el joven Adorno estaba interesado en algo más que búsquedas intelectuales. Como Horkheimer, combinó una mente filosófica rigurosa con una sensibilidad más estética que científica. Mientras que las inclinaciones artísticas de Horkheimer lo condujeron hacia la literatura y a escribir una serie de novelas no publicadas, Adorno se sintió más profundamente atraído por la música, un reflejo del medio acendradamente musical en que había estado inmerso desde su nacimiento. Adorno, la más joven de las luminarias de la Escuela de Francfort, nació en Francfort en 1903. Su padre era un comerciante en vinos, judío asimilado y afortunado, de quien heredó un gusto por las cosas más delicadas de la vida, pero escaso interés en el comercio. Su madre parece haber ejercido un efecto más profundo sobre sus intereses fundamentales. Hija de una cantante alemana y un oficial del ejército francés (cuya ascendencia corsa y originariamente genovesa explica el nombre italiano Adorno), prosiguió una carrera como cantante de mucho éxito hasta su matrimonio. Su hermana soltera, que vivía con la familia Wiesengrund, fue una concertista de piano de talento considerable que acompañaba a la famosa cantante Adelina Patti. Con su estímulo, el joven «Teddie» empezó con el piano y estudió composición a una edad temprana, bajo la tutela de Bernhard Sekles.

Francfort, sin embargo, ofrecía poco más que una educación musical tradicional, y Adorno estaba ansioso de anegarse en la música más innovadora que salía en aquella época de Viena. En la primavera o verano de 1924 se encontró con Alban Berg en el Festival de Francfort de la Sociedad Universal de Música Alemana y quedó cautivado por tres fragmentos de su ópera todavía no representada, *Wozzeck*[62]. Inmediatamente decidió seguir a Berg a Viena y transformarse en su discípulo. Demorado sólo por sus estudios universitarios en Francfort, llegó a la capital austríaca en enero de 1925. La Viena a la cual se trasladó era menos la ciudad de Otto Bauer

---

[61] SIEGFRIED KRACAUER, *From Caligari to Hitler* (Princeton, 1947).

[62] ADORNO, *Alban Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs* (Viena, 1968), p. 20.

y Karl Renner, Rudolf Hilferding y Max Adler (el medio que Grünberg había abandonado para venir a Francfort), que la Viena apolítica, pero culturalmente radical, de Karl Krauss y el círculo de Schönberg. Una vez allí, Adorno persuadió a Berg para que lo cogiera como estudiante de composición dos veces por semana y consiguió que Eduard Steuermann lo instruyera en técnica pianística. Sus propias composiciones parecen haber sido influidas por los experimentos atonales de Schönberg, pero no por su sistema dodecafónico posterior [63]. Además de su formación, Adorno se arregló para escribir con frecuencia para varias revistas de vanguardia, incluida *Anbruch*, de cuya redacción se hizo cargo en 1928, el año de su regreso a Francfort. Permaneció en la dirección hasta 1931, a pesar de sus renovadas responsabilidades académicas.

Los tres años de Adorno en Viena fueron mucho más que un interludio en su carrera de investigador. Arthur Koestler, quien casualmente estuvo en su misma pensión después de su llegada en 1925, recordó a Adorno como «un joven esotérico, distraído y tímido, con un encanto sutil que yo era demasiado inexperto para discernir» [64]. Para Koestler, igualmente intenso, pero no tan altamente cultivado, Adorno presentaba una figura de condescendencia magistral. Incluso su maestro Berg encontró la intelectualidad intransigente de Adorno un poco desconcertante. Como Adorno admitiría más tarde, «mi propio lastre filosófico para Berg cayó a veces en la categoría de lo que él llamaba una moda...; en aquella época fui ciertamente demasiado serio y esto podía irritar a un artista maduro» [65]. Sus tres años en Viena parecen haber eliminado bastante de su timidez, pero su nueva confianza no significó una disminución importante de su extremada seriedad o de su fidelidad a la más exigente de las formas culturales. En todo caso, su frecuente asistencia a las lecturas de Karl Krauss, ese inflexible mantenedor de niveles culturales, y su participación en las misteriosas discusiones musicales de la

---

[63] René Leibowitz, «Der Komponist Theodor W. Adorno», en *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, ed. por Max Horkheimer (Francfort, 1963).

[64] Arthur Koestler, *Arrow in the Blue* (Nueva York, 1952), página 131.

[65] Adorno, *Alban Berg*, p. 37.

vanguardia vienesa sólo reforzaron su predisposición en esa dirección. Nunca, durante el resto de su vida, abandonaría Adorno su elitismo cultural.

También en otro sentido los años vieneses fueron significativos en su desarrollo. Muchos años después Adorno admitiría que uno de los atractivos del círculo de Schönberg había sido su cualidad de ámbito cerrado, su exclusivismo, que le recordaba al círculo de Stefan George en Alemania[66]. Una de sus desilusiones durante sus tres años en Austria fue la disolución de la unidad del círculo, que se produjo cuando la nueva esposa de Schönberg aisló a éste de sus discípulos. De no haber ocurrido esto, al menos puede conjeturárselo, Adorno podría haber elegido no retornar a Francfort. Una vez allí, por supuesto, las mismas cualidades elitistas lo arrastraron a la órbita de Horkheimer y los miembros más jóvenes del Institut.

Adorno conocía a Horkheimer desde 1922, cuando estuvieron juntos en un seminario sobre Husserl dirigido por Hans Cornelius. Ambos estudiaron también con Gelb, el psicólogo de la Gestalt. En 1924, Adorno había escrito su tesis doctoral para Cornelius sobre la fenomenología de Husserl[67]. Cuando regresó de Viena, sin embargo, Cornelius se había retirado y había sido sustituido en la cátedra de filosofía por Paul Tillich[68], después de un breve intervalo durante el cual el puesto fue ocupado por Max Scheler. Tillich era un amigo íntimo de Horkheimer, Lowenthal y Pollock, y perteneció con ellos a un grupo donde se discutía regularmente y del cual formaron parte también Karl Mannheim, Kurt Riezler, Adolph Löwe y Karl Mennicke. El *Kränzchen,* como se lo llamó —una palabra antigua que significa a la vez una guirnalda pequeña y una reunión íntima—, iba a continuar en Nueva York durante varios años, después que la mayoría de sus miembros fueron forzados a emigrar. Adorno, cuando regresó a Francfort, fue bien recibido por la compañía. Con la ayuda de Tillich se convirtió en *Pri-*

---

66 *Idem.*

67 ADORNO, *Die Traszendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (Francfort, 1924).

68 Para una discusión de la relación de Tillich con el Institut y de la interacción de su teología con la Teoría Crítica, véanse los recuerdos de HORKHEIMER y ADORNO en *Werk und Wirken Paul Tillichs: Ein Gedenkbuch* (Stuttgart, 1967).

vatdozent en 1931, escribiendo como *Habilitationsschrift* un estudio sobre la estética de Kierkegaard[69].

Por esta época el Institut había sufrido cambios significativos. La salud de Grünberg, después de su ataque en 1927, no había mejorado apreciablemente, y en 1929, a los sesenta y nueve años, decidió renunciar como director. Viviría hasta 1940, pero sin ninguna función ulterior en los asuntos del Institut. Los tres miembros originales del grupo eran ahora bastante mayores como para ser designados catedráticos en la universidad, el requisito para la dirección estipulado en el reglamento del Institut.

Pollock, quien había prestado servicios como jefe interino del Institut antes de la llegada de Grünberg y después de su enfermedad, aceptó continuar a cargo de los asuntos administrativos. Weil, como se observó antes, había seguido siendo un *Privatgelehrter* (investigador privado), sin ser «habilitado» como *Privatdozent* o «berufen» como profesor[70]. Aunque siguió dirigiendo las cuestiones financieras del Institut y ocasionalmente publicó algún artículo en el *Grünbergs Archiv*[71], sus intereses se orientaron en otra dirección. En 1929 dejó el Institut para trasladarse a Berlín, donde trabajó con dos editoriales, la izquierdista Malik Verlag y la más científica Soziologische Verlagsanstalt, y también colaboró con el radical Teatro Piscator. En 1930 se embarcó en Alemania rumbo a la Argentina para atender los negocios de la familia, de los cuales, como mayor de los dos hijos de Hermann Weil, se había hecho cargo después de la muerte de su padre en 1927, responsabilidad que asumió muy a regañadientes. En cualquier caso, a partir de 1923, Weil ya no había estado en el centro del trabajo creativo del Institut, sintiéndose, como era el caso, más atraido por las cuestiones prácticas que por las teóricas. En años posteriores esporádicamente retornaría al Institut y fielmente contribuiría a resolver sus problemas financieros, pero nunca fue realmente un candidato a la dirección, ni se propuso serlo.

---

[69] ADORNO, *Kierkegaard, Konstruktion des Aesthetischen* (Tubinga, 1933; ed. revisada, Francfort, 1966).

[70] Para una explicación de estos términos, véase nota al pie de pp. 30-31.

[71] F. WEIL, «Rosa Luxemburg über die Russische Revolution», *Grünbergs Archiv* XIII (1928), y «Die Arbeiterbewegung in Argentinien», *idem* XI (1925).

Horkheimer era, por tanto, la elección clara para suceder a Grünber. Aunque no había sido una presencia dominante en el Institut durante sus años iniciales, su estrella había ascendido durante la dirección interina de su amigo Pollock. En 1929, con el apoyo de Tillich y otros miembros del departamento de filosofía, se estableció una nueva cátedra de «filosofía social» para Horkheimer, la primera de su clase en una universidad alemana. Weil había convencido al Ministerio de Educación para que transformara la cátedra de Grünberg en una cátedra de ciencias políticas, dotada por su padre para el nuevo fin. Como parte del convenio, prometió contribuir para la creación de otra cátedra de economía que vendría a ocupar desde Kiel Adolph Löwe, un amigo de Horkheimer desde la infancia. *Los orígenes de la filosofía burguesa de la Historia* [72], un estudio de Maquiavelo, Hobbes, Vico y otros primitivos filósofos burgueses de la historia, sirvió como credencial erudita de Horkheimer para su nueva posición. Con la llegada de Horkheimer, que entonces tenía sólo treinta y cinco años, a su dirección, en julio de 1930, el Institut für Sozialforschung entró en su período de mayor productividad, más impresionante todavía si se lo considera en el contexto de la emigración y la desorientación cultural que pronto sobrevinieron.

En enero de 1931, Horkeimer se instaló oficialmente en su nuevo puesto. En las ceremonias de apertura, habló sobre «Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un instituto de investigación social» [73]. Las diferencias entre su enfoque y el de su predecesor se pusieron inmediatamente de manifiesto. En vez de meramente titularse un buen marxista, Horkheimer se volvió hacia la historia de la filosofía social para poner su situación actual en perspectiva. Comenzando por el apoyo de la teoría social en el individuo, que había caracterizado inicialmente al idealismo alemán, rastreó su evolución a través del sacrificio hege-

---

[72] HORKHEIMER, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).

[73] «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», *Frankfurter Universitätsreden*, XXVII (Francfort, 1931).

liano del individuo al Estado y el colapso subsiguiente de la fe en la totalidad objetiva, expresado por Schopenhauer. Se volvió luego hacia teóricos sociales más recientes, como los neokantianos de Marburgo y los abogados del totalismo social como Othmar Spann, todos los cuales, arguyó, habían intentado superar el sentimiento de pérdida que acompañó al colapso de la síntesis clásica. Scheler, Hartmann y Heidegger, agregó, compartían este anhelo de retornar al alivio de las unidades significativas. La filosofía social, como Horkheimer la veía, no sería una simple *Wissenschaft* (ciencia) en busca de una verdad inmutable. Debía ser más bien entendida como una teoría materialista enriquecida y suplementada por el trabajo empírico, del mismo modo que la filosofía natural estaba dialécticamente relacionada a disciplinas científicas individuales. El Institut, en consecuencia, continuaría diversificando sus esfuerzos sin perder de vista sus objetivos interdisciplinarios, sintéticos. Con esta finalidad, Horkheimer apoyó el mantenimiento de la unipersonal «dictadura del director» de Grünberg.

En la conclusión de sus observaciones, Horkheimer delineó la primera tarea del Institut bajo su dirección: un estudio de las actitudes de los obreros y empleados frente a una diversidad de cuestiones en Alemania y el resto de la Europa desarrollada. Sus métodos incluirían el empleo de estadísticas públicas y cuestionarios respaldados por una interpretación económica, psicológica y sociológica de los datos. Como ayuda para recoger los materiales, anunció, el Institut había aceptado el ofrecimiento de Albert Thomas, el director de la Organización Internacional del Trabajo, para establecer una filial del Institut en Ginebra. Esta fue la primera de una serie de filiales establecidas fuera de Alemania en años sucesivos. La decisión de aceptar el ofrecimiento de Thomas estuvo influida por algo más que el deseo de recoger datos, ya que la ominosa situación política en Alemania indicaba que el exilio podría ser una necesidad en el futuro. Se asignó así a Pollock la tarea de establecer una oficina permanente en Ginebra; Kurt Mandelbaum, su asistente, se marchó con él. Una vez que la oficina quedó firmemente establecida, en 1931, la parte principal de la dotación del Institut fue silen-

ciosamente transferida a una compañía en un país neutral, Holanda.

Otros cambios siguieron a la designación de Horkheimer como director. El *Grünbergs Archiv* dejó de aparecer, veinte años y quince volúmenes después de su aparición inicial en 1910. El *Archiv* había servido como vehículo para una diversidad de puntos de vista diferentes tanto dentro como fuera del Institut, reflejando todavía el arraigo de Grünberg en el mundo del marxismo austríaco. Se experimentó la urgente necesidad de una publicación que fuera más exclusivamente la voz del Institut. Horkheimer, cuya inclinación a la concisión se expresó en el gran número de aforismos que escribió durante este período, sentía antipatía por los tomos voluminosos tan característicos de la erudición alemana. Aunque en 1931 apareció un tercer volumen de la serie de publicaciones del Institut, *Economía y sociedad en China* [74], de Wittfogel, el énfasis se desplazó ahora hacia el ensayo. Fue a través de los ensayos que aparecieron en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, algunos casi monográficos por su extensión, que el Institut presentaría la mayor parte de su trabajo al mundo en el curso de la década siguiente. Exhaustivamente evaluados y criticados por otros miembros del Institut antes de aparecer, muchos artículos fueron casi tanto producciones colectivas como obras individuales. La *Zeitschrift*, en palabras de Leo Lowenthal, fue «menos un foro para distintos puntos de vista que una plataforma para las convicciones del Institut» [75], aun cuando otros autores continuaran enviando artículos ocasionales. Las decisiones editoriales quedaron finalmente en manos de Horkheimer, aunque Lowental, apoyándose en sus años de experiencia en la materia, sirvió como jefe de redacción y fue enteramente responsable de la extensa sección de reseñas. Una de las primeras tareas de Lowenthal fue realizar un viaje por avión para ver a Leopold von Wiese, el decano de los sociólogos alemanes, para asegurarle que la *Zeitschrift* no competiría con sus propios *Kölner*

---

[74] K. A. WITTFOGEL, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas* (Leipzig, 1931). Para una evaluación reciente de la obra de Wittfogel, véase IRVING FETSCHER, «Asien in Lichte des Marxismus: Zu Karl Wittfogels Forschungen über die orientalischen Despotie», *Merkur*, XX, 3 (marzo de 1966).

[75] Entrevista con Lowenthal, agosto de 1968.

Viertelsjahrshefte für Soziologie (Cuadernos Trimestrales de Sociología de Colonia).

Como explicó Horkheimer en el prefacio del primer número [76], la *Sozialforschung* no era idéntica al tipo de sociología practicada por Von Wiese y otros académicos alemanes más tradicionales. Siguiendo a Gerlach y Grünberg, Horkheimer subrayó la naturaleza interdisciplinaria, sinóptica, del trabajo del Institut. Subrayó particularmente la función de la psicología social para superar la división entre individuo y sociedad. En el primer artículo, a continuación, «Observaciones sobre ciencia y crisis» [77], desarrolló la conexión entre la fragmentación actual del conocimiento y las condiciones sociales que ayudaron a producirla. Una estructura global a la vez cosmopolita y arcaica, arguyó, había promovido un estado confuso de conocimiento. Sólo mediante la superación del apoyo fetichista del conocimiento científico en la conciencia pura, y mediante el reconocimiento de las circunstancias históricas concretas que condicionaban todo pensamiento, podría superarse la crisis actual. La ciencia no debía ignorar su propia función social, puesto que sólo haciéndose consciente de su función en la crítica situación presente podría sumar su contribución a las fuerzas que provocarían los cambios necesarios.

Las contribuciones al primer número de la *Zeitschrift* reflejaban la diversidad de la *Sozialforschung*. Grossmann escribió una vez más sobre Marx y el problema del colapso del capitalismo [78]. Pollock discutió la depresión y las posibilidades de una economía planificada dentro de un marco capitalista [79]. Lowenthal delineó las tareas de una sociología de la literatura, y Adorno hizo otro tanto, en el primero de dos artículos, en relación a la música [80]. Los dos ensayos restantes trataron

---

[76] HORKHEIMER, «Vorwort», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

[77] HORKHEIMER, «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

[78] GROSSMANN, «Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisisproblem», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

[79] POLLOCK, «Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

[80] LEO LOWENTHAL, «Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur», y ADORNO, «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

sobre la dimensión psicológica de la investigación social: uno del propio Horkheimer sobre «Historia v psicología»[81], y el segundo de un nuevo miembro del Institut, Erich Fromm[82]. (En el capítulo tercero hav un análisis detenido de la integración de psicoanálisis y marxismo hegelianizado llevada a cabo por el Institut.) Lowenthal, quien era amigo de Fromm desde 1916, lo introdujo como uno de los tres psicoanalistas incorporados al círculo del Institut al comenzar la década del treinta. Los otros dos fueron Karl Landauer, el director del Instituto Psicoanalítico de Francfort, que estaba asociado con el Institut, y Heinrich Meng. Las contribuciones de Landauer a la *Zeitschrift* se limitaron a la sección de reseñas. (En el primer número se halló muv bien acompañado; entre los restantes comentaristas estaban Alexandre Koyré, Kurt Lewin, Karl Korsch y Wilheim Reich.) Meng, aunque más interesado en higiene mental que en psicología social, ayudó a organizar seminarios y envió reseñas sobre temas relacionados con los intereses del Institut.

Con la entrada del psicoanálisis en el Institut quedó claramente clausurada la era de Grünberg. En 1932, la publicación de una *Festschrift*[83], compilada con motivo del septuagésimo aniversario de Grünberg, dio evidencia adicional de la transición. Pollock, Horkheimer, Wittfogel y Grossmann, todos enviaron artículos, pero la mayoría de los trabajos estaban firmados por amigos más antiguos de los días vieneses de Grünberg, tales como Max Beer y Max Adler. El cambio simbolizado de este modo recibió nuevos ímpetus con la aceptación a fines de 1932 de un nuevo miembro, Herbert Marcuse, quien llegaría a convertirse en uno de los principales arquitectos de la Teoría Crítica.

Marcuse había nacido en Berlín en 1898, en una familia de judíos asimilados, como la mayoría de los demás. Después de completar su servicio militar durante la guerra, se mezcló fugazmente en política en un Consejo de Soldados de Berlín. En 1919 abandonó

---

[81] HORKHEIMER, «Geschichte und Psychologie», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

[82] ERICH FROMM, «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *ZfS*, I, 1/2 (1932).

[83] *Festschrift für Carl Grünberg: Zum 70. geburtstag* (Leipzig, 1932).

el partido socialdemócrata, al cual se había unido dos años antes, para protestar contra su traición al proletariado. Después del fracaso subsiguiente de la revolución alemana, dejó la política completamente para estudiar filosofía en Berlín y Friburgo, donde recibió su doctorado con una disertación sobre el *Künstlerroman* (novelas en las que los artistas desempeñaron papeles claves). Durante los próximos seis años ensayó la venta de libros y las actividades editoriales en Berlín. En 1929 regresó a Friburgo, donde estudió con Husserl y Heidegger, quienes ejercieron ambos un impacto considerable sobre su pensamiento. Durante este período Marcuse publicó por primera vez varios artículos sobre *Philosophische Hefte* de Maximilian Beck y *Die Gesellschaft* de Rudolf Hilferding. Su primer libro, *La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la historicidad*[84], apareció en 1932, mostrando las huellas de su mentor Heidegger, para quien lo había preparado como *Habilitationschrift.* Antes de que Heidegger pudiera tomar a Marcuse como asistente, sin embargo, sus relaciones se volvieron tensas: las diferencias políticas entre el estudiante con inclinaciones marxistas y el profesor cada vez más derechista fueron sin duda una de las causas. Sin perspectivas de trabajo en Friburgo, Marcuse abandonó esa ciudad en 1932. El *Kurator* de la Universidad de Francfort, Kurt Riezler, a quien Husserl había pedido que intercediera por Marcuse, lo recomendó a Horkheimer.

En el segundo número de la *Zeitschrift* Adorno reseñó *La Ontología de Hegel* y halló su alejamiento de Heidegger promisorio. Marcuse, escribió, estaba alejándose de «El Significado del Ser» hacia la amplitud del ser-en-el-mundo *(Seienden),* de la ontología fundamental hacia la filosofía de la historia, de la historicidad *(Geschichtlichkeit)* hacia la historia»[85]. Aunque Adorno sentía que pasaría un tiempo antes de que Marcuse pudiera despojarse totalmente de su servidumbre a Heidegger, la posibilidad de una integración afortunada de su aproximación a la filosofía con la del Institut le pareció favorable. Horkheimer estuvo de acuerdo, y así en 1933

---

[84] HERBERT MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Francfort, 1932).

[85] ADORNO, reseña de *Hegels Ontologie, ZfS,* I, 3 (1932), p. 410.

Marcuse se sumó a quienes en el Institut estaban comprometidos con una comprensión más bien dialéctica que mecanicista del marxismo. Fue inmediatamente asignado a la oficina de Ginebra.

Con la ascensión de los nazis al poder, el 30 de enero de 1933, el futuro de una organización declaradamente marxista, donde trabajaban casi exclusivamente hombres de ascendencia judía —al menos según los criterios nazis— tenía que ser obviamente sombrío. Horkheimer había pasado la mayor parte de 1932 en Ginebra, donde cayó enfermo con difteria. Poco antes de la llegada de Hitler al poder regresó a Francfort, trasladándose con su esposa de su casa en el suburbio de Kronberg a un hotel cerca de la estación ferroviaria de Francfort. Durante febrero, el último mes del semestre invernal, suspendió sus lecciones de lógica para hablar sobre la cuestión de la libertad, que en verdad se estaba haciendo cada vez más cuestionable a medida que pasaban los días. En marzo se deslizó por la frontera a Suiza, justo cuando el Institut era cerrado por «tendencias hostiles al Estado». La mayor parte de la biblioteca del Institut en el edificio de la Victoria-Allee, entonces más de sesenta mil volúmenes, fue confiscada por el gobierno; la transferencia de la dotación del Institut dos años antes impidió una confiscación similar de los recursos financieros. El 13 de abril Horkheimer tuvo el honor de figurar entre los primeros miembros de la facultad formalmente destituidos en Francfort, junto con Paul Tillich, Karl Mannheim y Hugo Sinzheimer [86].

En esa época ya todo el personal oficial del Institut había abandonado Francfort. La única excepción fue Wittfogel, quien regresó a Alemania desde Suiza y fue arrojado en marzo a un campo de concentración a causa de sus actividades políticas. Su segunda esposa, Olga Lang (originariamente Olga Joffé), que llegaría más tarde a convertirse en una experta en cuestiones chinas y en asistente del Institut, trabajó para lograr su libera-

86 Para una lista de los profesores «purgados» de las universidades alemanas, véase *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969), p. 234.

ción, como lo hicieron sus amigos R. H. Tawney en Inglaterra y Karl Haushofer en Alemania. La libertad de Wittfogel fue concedida finalmente en noviembre de 1933, y se le permitió emigrar a Inglaterra. Poco después, se reunió con el resto en Estados Unidos. Adorno, cuya actitud política era menos polémica que la de Wittfogel, conservó su residencia en Alemania, aunque pasó la mayor parte de los cuatro años siguientes en Inglaterra estudiando en el Merton College, en Oxford. Grossmann halló refugio en París durante tres años, y fue luego a Inglaterra, donde pasó de modo más bien desdichado el año 1937, antes de trasladarse finalmente a Estados Unidos. Lowenthal permaneció en Francfort sólo hasta el 2 de marzo, cuando siguió a Marcuse, Horkheimer y otras figuras del Institut a Ginebra. Fue el último en partir antes de que el Institut fuera clausurado. Pollock estaba efectivamente ya en el exilio cuando los nazis tomaron el poder, aunque ignorante de que éste iba a durar casi dos décadas y a extenderse por dos continentes.

En febrero de 1933, la filial de Ginebra, dirigida por un consejo de veintiún miembros [87], se convirtió en el centro administrativo del Institut. En reconocimiento de su carácter europeo, asumió el nombre de Société Internationale de Recherches Sociales (Sociedad Internacional de Investigaciones Sociales), con Horkheimer y Pollock como «presidentes»; en años posteriores serían designados como sus sucesores Lowenthal, Fromm y Sternheim [88]. La «Escuela de Francfort» era ahora no sólo suiza, sino también francesa e inglesa, ya que ofrecimientos de ayuda de amigos en París y Londres condujeron a la fundación de pequeñas filiales en esas ciudades en 1933. Celestin Bouglé, un antiguo estudiante de Durkheim y director del Centre de Documentation de la Ecole Supérieure desde 1920, sugirió a Horkheimer que podría encontrarse espacio para el Institut en sus

[87] Charles Beard, Celestin Bouglé, Alexander Farquharson, Henryk Grossmann, Paul Guggenheim, Maurice Halbwachs, Jean de la Harpe, Max Horkheimer, Karl Landauer, Lewis L. Lorwin, Robert S. Lynd, Robert M. MacIver, Sidney Webb (Lord Passfield), Jean Piaget, Friedrich Pollock (presidente del consejo), Raymond de Saussure, Georges Scelle, Ernst Schachtel, Andries Sternheim, R. H. Tawney y Paul Tillich.

[88] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 17 de abril de 1934.

oficinas en la Rue d'Ulm. Aunque políticamente proudhoniano (estaba afiliado al partido socialista radical), y así poco favorable a la orientación marxista del trabajo del Institut, Bouglé se mostró dispuesto a omitir la política en consideración a los aprietos del Institut. Maurice Halbwachs, otro prominente discípulo de Durkheim en la Universidad de París, y George Scelle, quien enseñaba Derecho en París cuando no estaba en La Haya como abogado francés en la Corte Internacional, se unió a Bouglé como copatrocinador del movimiento. Vino el apoyo ulterior de Henri Bergson, quien había quedado impresionado por la labor del Institut. Hubo en Londres una propuesta similar de Alexander Farquharson, director de la *Sociological Review,* quien pudo suministrarles algunas habitaciones en Le Play House. Sidney Webb, R. H. Tawney, Morris Ginsberg y Harold Laski sumaron sus voces a la de Farquharson, y se estableció una pequeña oficina hasta que la falta de fondos obligó a cerrarla en 1936.

Entretanto, el editor de Leipzig de la *Zeitschrift,* C. L. Hirschfeld, informó a Horkheimer que no podía arriesgarse a continuar publicándola. Bouglé sugirió como sustituto a la Librairie Felix Alcan, de París La sugerencia fue aceptada, y comenzó una conexión que duraría hasta 1940, cuando los nazis una vez más estuvieron en condiciones de intimidar a un editor de la *Zeitschrift.*

Con el primer número de la *Zeitschrift* aparecido en París, en septiembre de 1933, quedó definitivamente cerrado el período alemán inicial del Institut. En la breve década transcurrida desde su fundación había aglutinado a un grupo de intelectuales jóvenes con talentos diversos deseosos de coordinarlos y ponerlos al servicio de la investigación social tal como el Institut la concebía. Los primeros años en Francfort estuvieron dominados por las opiniones de Grünberg, ya descritas, pero bajo su dirección el Institut ganó una solidaridad estructural y un apoyo en la vida intelectual de Weimar. Aunque concentrado en la investigación, ayudó a formar estudiosos del calibre de Paul Baran[89], quien en 1930

[89] Según Paul Sweezy, «no cabe duda de que la evolución intelectual de Paul estuvo profunda y permanentemente influida por sus experiencias y asociaciones en Francfort» («Paul Alexander Baran: A Personal Memoir», *Monthly Review,* XVI, 11 [mar-

trabajó en un proyectado segundo volumen del estudio de Pollock sobre la economía soviética. Hans Gerth, Gladys Meyer y Josef Dünner fueron otros de los estudiantes durante los años anteriores a la emigración que más tarde habían de causar un impacto sobre las ciencias sociales americanas. (Dünner, vale la pena señalar de pasada, escribió en 1937 un *roman à clef* titulado *If I Forget Thee...*, en el que varias figuras del Institut aparecen bajo seudónimo)[90]. Además, todos los miembros del Institut participaron activamente en las discusiones sobre el futuro del socialismo, que atrajeron a luminarias de Francfort tales como Henrik de Man y Paul Tillich. La independencia conferida por la generosidad de Hermann Weil permitió al Institut permanecer al margen de obligaciones académicas o políticas, incluso después de su muerte, en 1927. También garantizó la preservación de su identidad en el exilio, en una época en que otros investigadores refugiados se vieron en la necesidad de volver a establecerse en un mundo extraño sin respaldo financiero. Una contribución adicional de 100.000 dólares, hecha por Felix Weil cuando se reincorporó al Institut en Nueva York en 1935, ayudó a mantener la seguridad financiera durante la década del treinta.

La sensación de destino compartido y propósito común que impresiona al observador como una de las características principales del Institut —especialmente después que Horkheimer se convirtió en su director— se transfirió a los nuevos hogares del Institut en parte gracias a su buena fortuna financiera. La intención de los miembros fundadores había sido crear una comunidad de investigadores cuya solidaridad serviría como una anticipación microcósmica de la sociedad fraternal del futuro. La *Zeitschrift*, como se ha mencionado anteriormente, ayudó a cimentar el sentido de identidad del grupo; y la experiencia común del exilio forzado y el reagrupamiento en el extranjero contribuyeron considerablemente a fortalecer este sentimiento. Dentro del mismo Institut, un grupo más pequeño integrado por

---

zo de 1965], p. 32). La amistad de Baran con miembros del Institut continuó después de su llegada a Estados Unidos en 1939. Su muerte imprevista en 1964 se produjo en la casa de Leo Lowenthal en San Francisco.

[90] Josef Dünner, *If I Forget Thee...* (Washington, D. C., 1937).

Pollock, Lowenthal, Adorno, Marcuse y Fromm, se había reunido en torno a Horkheimer. Es en realidad su trabajo, enraizado en la tradición central de la filosofía europea, abierto a las técnicas empíricas contemporáneas y dirigido a cuestiones sociales actuales lo que formó el núcleo de las realizaciones del Institut.

Si uno busca un hilo común que atraviese las biografías individuales del círculo interior, el primero en venir inmediatamente a la mente es su nacimiento en familias judías de clase media o alta clase media (en el caso de Adorno, sólo uno de los padres era judío). Aunque éste no es el lugar para iniciar un análisis exhaustivo del judío radical en la República de Weimar, debieran formularse unas pocas observaciones. Como se señaló antes, uno de los argumentos empleados por Felix Weil y Pollock para persuadir a Hermann Weil de que dotara al Institut había sido la necesidad de estudiar el antisemitismo en Alemania. Sin embargo, no fue hasta 1940 que esta tarea comenzó realmente. Si uno tuviera que caracterizar la actitud general del Institut frente a la «cuestión judía», tendría que verla como similar a la expresada por otro judío radical casi un siglo antes, Karl Marx. En ambos casos el tema religioso o étnico estaba claramente subordinado a lo social. En *Dämmerung*, Horkheimer atacó a los judíos capitalistas que estaban contra el antisemitismo simplemente porque planteaba una amenaza económica. «La disposición a sacrificar vida y propiedad por una creencia —escribió—, queda atrás, junto con las bases materiales del ghetto. Con el judío burgués, la jerarquía de los dioses ya no es ni judía ni cristiana, sino burguesa... El revolucionario judío, como el 'ario', arriesga su propia vida por la libertad de la humanidad» [91]. Hay una evidencia ulterior de esta falta de énfasis en lo estrictamente judío como opuesto a la opresión social en su indiferencia frente al sionismo como solución al problema de los judíos [92].

---

[91] HORKHEIMER (Regius), *Dämmerung*, p. 80.

[92] No fue hasta después de la guerra que Horkheimer arribó a la melancólica conclusión de que el sionismo había sido el único medio para que los judíos consiguieran salir de Europa.

En realidad, los miembros del Institut se sentían ansiosos de negar toda significación a sus raíces étnicas, posición que en la mayoría de los casos no ha sufrido la erosión del tiempo. Weil, por ejemplo, en su extensa correspondencia con el autor de este libro, ha negado ardorosamente toda insinuación de que el judaísmo —definido religiosa, étnica o culturalmente— hubiera ejercido una influencia cualquiera sobre la selección de los miembros del Institut o el desarrollo de sus ideas. También ha insistido en que la asimilación de los judíos en Weimar había ido tan lejos que «la discriminación contra judíos se había limitado a un 'nivel de club social'» [93], con el resultado de que el desinterés del Institut hacia la «cuestión judía» estaba justificado por su desaparición práctica. Que el Institut fuera fundado un año después de que el ministro de Asuntos Exteriores de Alemania, Walter Rathenau, hubiera sido asesinado principalmente a causa de sus raíces étnicas, parece no haber tenido impacto alguno sobre los judíos «asimilados» conectados con el Institut. Wittfogel, uno de sus miembros gentiles, ha corroborado esta ceguera general, afirmando que él fue una de las pocas excepciones que reconocieron la precariedad de la posición de los judíos, incluso de los más asimilados [94]. Lo que sorprende al observador corriente es la intensidad con que muchos de los miembros del Institut negaron, y en algunos casos todavía niegan, toda significación a su identidad judía. Los judíos alemanes asimilados, se ha observado con frecuencia, quedaron sorprendidos por la facilidad con que la sociedad alemana aceptó las medidas antisemitas de los nazis. El autoengaño en este sentido persistió en algunos casos hasta el momento de la guerra. Incluso un realista tan obstinado como Franz Neumann pudo escribir en *Behemoth* que «el pueblo alemán es el menos antisemita de todos» [95]. Su evaluación de la situación pa-

---

Véase su «Über die deutschen Juden», en su *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Francfort, 1967), p. 309.

[93] Carta de Weil al autor, 1 de junio de 1969.

[94] Conversación con Wittfogel en Nueva York, 21 de junio de 1971.

[95] Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944* (Nueva York, ed. revisada, 1944), p. 121.

rece haber sido compartida por casi todos sus colegas del Institut.

Frente a este vehemente rechazo de la significación del judaísmo en sus formaciones, pueden buscarse sólo formas indirectas en las que éste podría haber desempeñado una función. Ciertamente, el impacto abierto del judaísmo como un sistema de creencias parece haber sido insignificante. Las dos posibles excepciones a esto fueron Leo Lowenthal y Erich Fromm, quienes participaron activamente en el grupo vinculado a la Lehrhaus de Francfort. Lowenthal fue uno de los que contribuyeron a la *Festschrift* dedicado al rabino Nobel en 1921, escribiendo sobre lo demoníaco en la religión [96]. Continuó colaborando en publicaciones del tipo de *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt* hasta 1930, aunque por aquella época su período verdaderamente religioso ya hubiera quedado atrás. Pero sería extremadamente difícil de todos modos hallar ecos del interés de Lowenthal en el judaísmo en el trabajo que hizo para el Institut. Fromm, por otro lado, ha sido caracterizado a menudo como si en su obra expresara versiones secularizadas de temas judíos, incluso después de haber dejado la ortodoxia, a mediados de la década del veinte [97]. Se han establecido frecuentes comparaciones entre su obra y la de otros miembros del grupo de la Lehrhaus, particularmente Martín Buber. Se advertirán estas similitudes más claramente en el capítulo tercero. Sólo Lowenthal y Fromm (junto con Walter Benjamin, quien escribiría para la *Zeitschrift* en años posteriores) evidenciaron algún interés real en los temas teológicos judíos. Para el resto, el judaísmo era un libro cerrado.

Si el contenido intelectual manifiesto del judaísmo no cumplió ningún papel en el pensamiento de la mayoría de los miembros del Institut, es necesario recurrir a explicaciones culturales o sociológicas más amplias. En su estudio reciente sobre los literatos predominantemente judíos y de izquierda que escribieron para el periódico berlinés *Die Weltbühne*, Istvan Deak ha tenido

---

[96] L. LOWENTHAL, «Das Dämonische», en *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum fünfzigsten Geburtstag* (Francfort, 1921).

[97] Véase, por ejemplo, EDGAR FRIEDENBERG, «Neo-Freudianism and Erich Fromm», *Commentary* XXXIV, 4 (octubre de 1962), o MAURICE S. FRIEDMAN, *Martin Buber, the Life of Dialogue* (Nueva York, 1960), pp. 184-185.

que plantearse interrogantes similares a los suscitados por el estudio de la Escuela de Francfort. Correctamente ha notado que el elevado porcentaje de judíos en la izquierda de Weimar —el círculo de *Die Weltbühne* era mucho mayor que el del Institut, pero todavía se mantenía la misma correlación— no fue mera coincidencia. Se debía, escribió, «a una evolución específica: su reconocimiento del hecho de que las carreras científicas, artísticas o comerciales no ayudan a resolver el problema judío, y que si la Alemania de Weimar quería acabar con el antisemitismo alemán, tendría que sufrir una transformación terrible» [98]. Sin embargo, los miembros de la Escuela de Francfort niegan haber efectuado nunca ese reconocimiento. «Todos nosotros —ha escrito Pollock— hasta los últimos años anteriores a Hitler carecimos de sentimientos de inseguridad originados en nuestra ascendencia étnica. A menos que estuviéramos dispuestos a pasar por el bautismo, ciertas posiciones en los negocios y servicios públicos nos estaban vedadas, por eso nunca nos molestó. Y bajo la República de Weimar muchas de estas barreras habían sido eliminadas» [99]. Así, resulta difícil atribuir su radicalismo a una conciencia clara del socialismo como única solución para un sentimiento de opresión étnica profundamente experimentado.

Y, sin embargo, pese a todas sus afirmaciones de asimilación total y sobre la falta de discriminación en Weimar, no puede evitarse la sensación de que protestaban demasiado. Si Weimar era en efecto un medio en el cual el antisemitismo estaba desapareciendo, lo cual parece dudoso, debe recordarse que todos los miembros del Institut crecieron antes de la primera guerra mundial, en una Alemania muy diferente. Incluso los judíos más asimilados en la Alemania guillermina tienen que haberse sentido de algún modo separados de sus congéneres gentiles, y haber alcanzado la madurez en esta atmósfera seguramente tiene que haber dejado su huella. La sensación de representación que tiene que haber experimentado el judío deseoso de olvidar sus orígenes sólo pudo haber dejado un residuo de amargura, que podría

---

[98] ISTVAN DEAK, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals* (Berkeley y Los Angeles, 1968), p. 29.

[99] Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

fácilmente alimentar una crítica radical de la sociedad en su conjunto. Esto no significa que el programa del Institut tenga que ser solamente, o ni siquiera predominantemente, atribuido a las raíces étnicas de sus miembros, sino meramente argüir que ignorarlos por completo sería perder de vista uno de los factores que contribuyeron a conformarlo.

Una vez en Estados Unidos, podría anotarse entre paréntesis, los miembros del Institut se tornaron más sensibles a la cuestión judía. Pollock, por ejemplo, pidió a Adorno que eliminara el Wiesengrund de su apellido, porque había demasiados nombres judíos en la nómina del Institut [100]. Paul Massing, uno de los pocos gentiles en su interior, ha dicho que no ser judío fue un factor trivial, pero no obstante significativo para mantenerlo separado de sus colegas [101]. Paradójicamente la asimilación fue más difícil en Estados Unidos que en la Alemania prenazi, o así al menos lo sintieron muchos de sus miembros.

Aparte de la explicación sociológica del efecto de sus orígenes, hay también una cultural. Jürgen Habermas ha afirmado recientemente que existe una sorprendente semejanza entre ciertos rasgos en la tradición cultural judía y otros de la del idealismo alemán, cuyas raíces han sido detectadas a menudo en el pietismo protestante [102]. Una similitud importante, especialmente crucial para comprender la Teoría Crítica, radica en la vieja idea cabalística de que la única forma de aproximarse a Dios reside antes en el lenguaje que en las imágenes. La distancia entre el hebreo, el lenguaje sagrado y el habla profana de la diáspora causó un impacto sobre los judíos que desconfiaban del universo corriente del

---

100 Entrevista con Pollock, marzo de 1969. Muchos años más tarde, Adorno defendió indirectamente su cambio de nombre en un memorándum que escribió para el proyecto del Institut sobre el antisemitismo en la clase obrera. «La idea de que los judíos debieran mostrarse más orgullosos conservando sus nombres no es sino una transparente racionalización del deseo de que salgan a la luz a fin de que pueda reconocérselos y perseguírselos más fácilmente» (3 de noviembre de 1944, memorándum en poder de Paul Lazarsfeld).

101 Entrevista con Paul Massing en Nueva York, 25 de noviembre de 1970.

102 JÜRGEN HABERMAS, «Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen», *Philosophisch-politische Profile* (Francfort, 1971). (En preparación en Taurus Ediciones.)

discurso. Esto, ha argüido Habermas, presenta un paralelo con la crítica idealista de la realidad empírica, que alcanzó su apogeo en la dialéctica hegeliana. Aunque no pueda trazarse una línea muy exacta desde los antecedentes judíos de la Escuela de Francfort hasta su teoría dialéctica, quizá existió alguna predisposición. Podría decirse otro tanto de su rápida aceptación del psicoanálisis, que resultó especialmente simpático a los intelectuales judíos asimilados. (Esto no quiere decir, por supuesto, que el freudismo fuera una «psicología judía», como la denominaron los nazis, sino meramente sugerir una posible filiación.)

Debe mencionarse otro factor importante. Dentro de la propia comunidad judía alemana, a menudo hubo disputas entre padres e hijos sobre el contenido del judaísmo y el futuro del pueblo judío. A veces esto se resolvió de maneras peculiares. En su ensayo sobre Walter Benjamin, cuyo conflicto con su padre fue particularmente agudo, Hannah Arendt ha escrito: «Por lo común estos conflictos se resolvieron con la afirmación de los hijos acerca de su propia genialidad, o en el caso de numerosos comunistas de hogares acaudalados, de estar consagrados al bienestar de la humanidad —en cualquier caso, a una aspiración a cosas más elevadas que hacer dinero—, y los padres estaban más que deseosos de conceder que esto era una excusa válida para no ganarse la vida por sí mismos» [103]. Como en tantos otros casos, el propio Benjamin fue una excepción a la regla, ya que sus padres rehusaron mantenerlo, a diferencia de los de los demás. Hermann Weil puede haber sido un afortunado comerciante en granos argentino más interesado en los beneficios que en la revolución, pero se mostró dispuesto a apoyar el radicalismo de su hijo con considerable generosidad. Tampoco las relaciones de Horkheimer con su padre parecen haber sufrido permanentemente después de la fricción inicial producida por su decisión de no seguir a su padre en las actividades industriales [104]. El único período real de distanciamiento

---

[103] HANNAH ARENDT, Introducción a *Illuminations* de Walter Benjamin, trad. de Harry Zohn (Nueva York, 1968), p. 29.

[104] Adolph Lowe, un amigo de la infancia de Stuttgart, recuerda que Horkheimer y Adorno, cuando se hallaban en Inglaterra, enviaron a sus padres un ultimátum: o se les permitía retornar a Alemania para comenzar sus estudios o emigrarían.

entre ellos sobrevino cuando Horkheimer se enamoró de la secretaria de su padre, una gentil ocho años mayor que él. Se casaron en marzo de 1926, por la misma época en que comenzó a enseñar en la universidad. Como ha recordado Pollock, «las fricciones entre Horkheimer y sus padres fueron completamente temporarias... Después de unos pocos años de distanciamiento, hubo una reconciliación completa y Maidon Horkheimer fue aceptada con la cordialidad más sincera» [105]. Aparentemente para sus padres fue mucho más difícil aceptar la idea de que Horkheimer iba a casarse con una gentil que la de que estaba convirtiéndose en un revolucionario.

En efecto, podría decirse que el firme tono ético de la Teoría Crítica fue un producto de la incorporación de los valores que probablemente debían heredarse en un hogar judío firmemente cohesionado. En todo caso, hay poco que sugiera que los miembros del Institut llevaron el rechazo de la mentalidad comercial de sus padres hasta la rebelión personal abierta. A pesar de las fervientes expresiones de solidaridad con el proletariado que aparecieron en toda su obra anterior a la emigración, ningún miembro del Institut adoptó nunca el estilo de vida de la clase obrera.

En ninguna parte están sus sentimientos revolucionarios tan claramente articulados como en la obra de «Heinrich Regius», el nombre que Horkheimer tomó de un filósofo natural del siglo XVII para firmar los aforismos que publicó en Zurich durante el primer año del exilio. Sin embargo, es en uno de los fragmentos de *Dämmerung*, «Una fábula sobre la consistencia», donde implícitamente justifica la combinación de convicciones radicales y un nivel de vida burgués. En la fábula, dos poetas pobres son invitados a aceptar un estipendio considerable de un rey tiránico que aprecia su obra. Uno se muestra perturbado por la corrupción del dinero.

Los padres de ambos parecen haber cedido sin demasiada resistencia (conversación con Lowe en Nueva York, 28 de diciembre de 1971).

[105] Carta de Pollock al autor, 16 de julio de 1970. Aunque nunca fuera una intelectual como la esposa de Adorno, Gretel, la señora de Horkheimer fue una fuente constante de apoyo hasta su muerte, en el otoño de 1969. Cuando los vi juntos, en marzo de aquel año, en el momento de su cuadragésimo tercero y último aniversario, quedé impresionado por la cordialidad y el afecto con que se trataban.

«Eres inconsistente —responde el otro—. Si piensas así, debes continuar hambriento. Quien se siente unido al pobre, debe vivir como ellos»[106]. Estando de acuerdo, el primer poeta rechaza el ofrecimiento del rey y empieba a pasar hambre. Poco después, el otro se convierte en el poeta de la corte. Horkheimer concluye su «cuento de hadas» advirtiendo: «Ambos extrajeron las consecuencias, y ambas consecuencias favorecían al tirano. La prescripción moral general de la consistencia parece tener una condición: es más favorable a los tiranos que a los poetas pobres»[107]. Y de este modo, los miembros del Institut parecen haber sido inflexibles en su hostilidad hacia el sistema capitalista, pero nunca abandonaron su estilo de vida de la *haute bourgeoisie*. Sería fácil denominar a esta conducta como propia de elitistas o «mandarines» —para dar a la palabra de Grünberg una significación ligeramente diferente—, como han hecho algunos detractores del grupo. Pero parece improbable que el rejuvenecimiento de la teoría marxista al que tanto contribuyeron hubiera resultado materialmente favorecido por una decisión de llevar gorros de paño.

No obstante, es al menos defendible la opinión de que la Teoría Crítica se hubiera enriquecido si los miembros del Institut se hubieran mezclado más íntimamente en política práctica. El ejemplo de Lukács seguramente sugiere que había peligros latentes en adherirse demasiado estrechamente a una facción u otra. Pero en el otro extremo de la escala está el caso del marxista italiano Antonio Gramsci, cuya experiencia política anterior a su encarcelamiento por Mussolini en 1926 sirvió siempre para dar a su teorizar una cualidad concreta de que a veces careció la obra de la Escuela de Francfort. En un sentido, podría decirse que el período de exilio del Institut comenzó antes de su expulsión real por parte de los nazis. Después del fracaso de la revolución alemana, sus miembros, al menos los nucleados en torno a Horkheimer, quedaron distanciados de todas las facciones políticas de la izquierda. El SPD fue tratado con el desprecio que merecía por su cobarde capitulación ante el *statu quo* —en efecto, podría conjeturarse que la traición del SPD a la clase obrera influyó

---

106 REGIUS (Horkheimer), *Dämerung*, p. 165.
107 *Idem*.

en la desconfianza posterior de la Escuela de Francfort frente a todas las soluciones «moderadas». El KPD fue igualmente anatemizado a causa de su transparente dependencia de Moscú y de su bancarrota teórica. Y las tentativas patéticas de intelectuales izquierdistas tales como Kurt Hiller y Carl von Ossietzky para superar las diferencias entre los dos partidos, u ofrecer una alternativa viable, fueron rechazadas como las ilusiones que luego demostraron ser. El resultado fue que la Escuela de Francfort escogió la pureza de la teoría frente a la afiliación que hubiera exigido una tentativa concreta de realizarla. Que esto acarreó tanto ventajas como desventajas se verá en los capítulos siguientes.

La prudente transferencia de la dotación del Institut a Holanda en 1931 permitió la continuación de su trabajo sin muchas interrupciones. El primer año en Ginebra fue un período de reajuste, pero no estancamiento. El proyecto sobre las actitudes de los empleados y obreros no fue restringido seriamente. Andries Sternheim, un socialista holandés que tenía vinculaciones con el movimiento obrero, fue recomendado por alguien a Horkheimer en la oficina de Albert Thomas como un miembro posible. Fue admitido en Ginebra como asistente, y después de la partida de Pollock hacia los Estados Unidos, se convirtió en director de la filial. Aunque de gran ayuda en la recolección de materiales para el proyecto, contribuyó poco al trabajo teórico del Institut, aparte de unas pocas aportaciones al estudio de ocio en la sociedad moderna [108].

Obstaculizada ocasionalmente por los problemas de ajuste a un nuevo editor, la *Zeitschrift* continuó apareciendo regularmente. A la nómina de colaboradores anteriores se sumaron nuevos nombres. George Rusche escribió sobre la relación entre el mercado de trabajo y el castigo del delito, anticipando un libro que publicaría años más tarde con la ayuda de Otto Kirchheimer bajo los auspicios del Institut. Kurt Mandelbaum (a me-

[108] ANDRIES STERNHEIM, «Zum Problem der Freizeitgestaltung», *ZfS* I, 3 (1932). También contribuyó con una monografía sobre la economía y la familia al proyecto colectivo del Institut, los *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936), y escribió regularmente para la sección de reseñas de la *Zeitschrift*.

nudo bajo los nombres de Kurt o Erich Baumann) y Gerhard Meyer sumaron sus artículos sobre economía a los escritos por Pollock y Grossmann. Llegaron colaboraciones periódicas de la filial de París, que había atraído asistentes tan competentes como Raymond Aron y Georges Friedmann. Paul Ludwig Landsberg, un filósofo en quien el Institut había puesto grandes esperanzas que se frustraron más tarde con su asesinato a manos de los nazis, escribió sobre ideología racial y seudociencia [109]. Julian Gumperz se ocupó de temas americanos en una serie de artículos [110]. El «Internacional» del nombre nuevo del Institut resultaba así claramente evidente en las páginas de la *Zeitschrift*.

Pronto cobró una significación mayor, mientras el Institut empezaba a buscar una nueva residencia en otro lugar. Aunque apreciaron su utilidad, Horkheimer y los otros nunca consideraron la filial de Ginebra como un centro permanente de los asuntos del Institut. En mayo de 1933, Grossmann había expresado una ansiedad que todos compartían cuando escribió a Paul Mattick, a Estados Unidos, que «el fascismo también realiza grandes progresos en Suiza y también allí nuevos peligros amenazan a nuestro Institut» [111]. Pollock hizo un viaje a Londres en febrero de 1934 para evaluar la posibilidad de establecer el Institut en Inglaterra; pero intensas negociaciones con Sir William Beveridge, director de la London School of Economics, y con Farquharson y sus colegas del Institute of Sociology lo convencieron de su improbabilidad. Se ha observado con frecuencia que en Inglaterra las oportunidades para investigadores refugiados que comenzaron a huir de Alemania en 1933 fueron bastante limitadas [112]. De entre los asociados con el Institut, sólo Borkenau eligió hacer de Londres su residencia permanente en el exilio. Pudo obtener un puesto para enseñar política internacional en la sección de educación para adultos de la University of London. Pocos

---

109 PAUL LUDWIG LANDSBERG, «Rassenideologie und Rassenswissenschaft», *ZfS* II, 3 (1933).

110 JULIAN GUMPERZ, «Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystems», *ZfS* I, 3 (1932), y «Recent Social Trends in the U.S.A.», *ZfS* II, 2 (1933).

111 GROSSMANN, *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, p. 97.

112 Véase FRANZ NEUMANN y otros, *The Cultural Migration* (Filadelfia, 1953).

años más tarde halló tiempo para realizar una visita a España durante la guerra civil, la cual confirmó su ya fuerte antipatía hacia los comunistas y produjo uno de los estudios clásicos sobre la guerra, *The Spanish Cockpit*[113]. En aquella época sus conexiones con el Institut, salvo por un último ensayo en los *Studien über Autorität und Familie* (*Estudios sobre la autoridad y la familia*) en 1936[114], ya estaban rotas.

En París, donde el mundo académico era aún más impenetrable que en Inglaterra, las perspectivas parecían igualmente limitadas. Paul Honigsheim, quien había huido de Alemania y se había convertido en cabeza de la filial del Institut en París, ha descrito la frialdad con que normalmente se recibía a los refugiados en Francia:

> El intelectual francés típico, que quería seguridad y un futuro previsible para sí y para su familia, encontró su forma de vida amenazada por esos condenados intelectuales alemanes que no gastaban su tiempo tomando *apéritifs* con sus amigos y que trabajaban el doble de duro que los franceses. Ellos trabajaban por amor a Dios o, si no eran creyentes religiosos, por amor al trabajo, lo cual para un investigador alemán es prácticamente lo mismo. Por consiguiente, en contraste con la actitud de simpatía en los Estados Unidos, los franceses no aceptaron con agrado la designación de investigadores alemanes en su medio. Así, se necesitaba coraje para trabajar abiertamente en favor de los refugiados alemanes[115].

Bouglé, Halbwachs y sus colegas, subraya Honigsheim, mostraron ese coraje, pero se trataba de una pequeña minoría; como resultado, Francia fue desestimada como posible nueva residencia para la sede central del Institut.

A pesar de la imagen marxista del Institut, el pensa-

---

[113] Londres, 1937.

[114] Este fue firmado con el seudónimo Fritz Jungmann y se tituló «Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung», en *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936).

[115] PAUL HONIGSHEIM, «Reminiscences of the Durkheim School», *Emile Durkheim, 1858-1917*, ed. por Kurt H. Wolff (Columbus, Ohio, 1960), pp. 313-314.

miento de emigrar hacia el Este, hacia la Rusia de Stalin, nunca fue considerado seriamente, ni siquiera por Wittfogel o Grossmann, quien realizó un breve viaje sin éxito a Moscú a mediados de la década del treinta. La única posibilidad seria que restaba eran los Estados Unidos. Se envió allí a Julian Gumperz en 1933 para explorar la situación. Gumperz había sido estudiante de Pollock desde 1929 y en una época miembro del partido comunista, aunque más tarde renunció a todo, se convirtió en corredor de bolsa y en la década del cuarenta escribió un libro anticomunista [116]. Había nacido en Estados Unidos y hablaba el inglés correctamente. Regresó de su viaje con un informe favorable, asegurando a Horkheimer y los otros que la dotación del Institut, que todavía producía unos 30.000 dólares al año, sería suficiente para garantizar la supervivencia en un país todavía atascado en la depresión económica.

A través de los años, el Institut había establecido diversos contactos con figuras prominentes en el mundo académico americano, tales como Charles Beard, Robert MacIver, Wesley Mitchell, Reinhold Niebuhr y Robert Lynd, todos los cuales se hallaban en Columbia University. Así cuando Horkheimer hizo su primer viaje a Estados Unidos, en mayo de 1934, pudo abrirse camino hasta el patriarcal presidente de Columbia, Nicholas Murray Butler. Para gran sorpresa suya, Butler le ofreció la asociación del Institut a la universidad y un local en uno de sus edificios, en 429 West 117*th* Street. Horkheimer, temiendo haber interpretado mal a Butler a causa de su limitado dominio del inglés, le escribió una carta de cuatro páginas pidiéndole confirmar y clarificar su ofrecimiento. La respuesta de Butler fue un lacónico «¡Usted me ha comprendido perfectamente!» [117]. Y así el Instituto Internacional de Investigaciones Sociales, que tan revolucionario y marxista había parecido en la Francfort de 1920, vino a instalarse en el centro del mundo capitalista, en la ciudad de Nueva York. Marcuse vino en julio, Lowenthal en agosto, Pollock en septiembre y Wittfogel poco después. Fromm se hallaba en Estados Unidos desde 1932, cuando vino en respuesta a una

[116] J. GUMPERZ, *Pattern for World Revolution,* con Robert Rindl, bajo el seudónimo común «Ypsilon» (Chicago y Nueva York, 1947).

[117] Entrevista con Horkheimer en Montagnola, marzo de 1969.

invitación para enseñar del Chicago Institute of Psychoanalysis. Estos hombres fueron de los primeros en llegar de esa ola de intelectuales refugiados de la Europa central que tanto enriqueció la vida cultural americana en las décadas posteriores [118].

La transición no se cumplió sin dificultades. No obstante, en comparación con los miembros de la «universidad en el exilio» de Alvin Johnson en la New School for Social Research, quienes tenían pocos o ningún recurso para facilitar su nuevo asentamiento, los miembros del Institut fueron afortunados. En efecto, las tensiones que se desarrollaron entre los dos grupos de refugiados, aunque motivadas parcialmente por diferencias ideológicas [119], estaban también claramente exacerbadas por el contraste de sus situaciones financieras. Debiera añadirse, sin embargo, que en años posteriores el Institut mantuvo un fuerte sentido de responsabilidad hacia los refugiados con menos recursos. Si los miembros del Institut tuvieron problemas, éstos fueron de idioma y ajuste cultural, normales entre inmigrantes, pero no financieros. El ajuste intelectual más difícil, como veremos más adelante, consistió en coordinar las investigaciones sociales fundadas filosóficamente practicadas por el Institut con el riguroso prejuicio antiespeculativo de las ciencias sociales americanas. El uso de técnicas empíricas americanas que sus miembros aprendieron en el exilio fue una importante lección que trajeron de regreso a Alemania después de la guerra, pero estas habilidades no habían sido adquiridas sin considerables vacilaciones.

En general, el Institut no se sentía especialmente ansioso por olvidar su pasado y volverse plenamente americano. Esta renuencia puede medirse por la decisión de continuar usando a Félix Alcan como editor incluso después de dejar Europa. Al resistir las invitaciones de sus

---

118 Véase FLEMING y BAILYN, *The Intellectual Migration:* LAURA FERMI, *Illustrious Immigrants* (Chicago, 1968); *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (*Salgamundi*, 10/11 [otoño de 1969-invierno de 1970]); y HELGE PROSS, *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinixgten Staaten, 1933-1941* (Berlín, 1955).

119 El bien conocido clasicista M. I. Finley, traductor y asistente editorial del Institut en la década de 1930, ha subrayado la antipatía de la New School hacia el marxismo del Institut (entrevista en Berkeley, 31 de enero de 1972).

nuevos colegas americanos para publicar en Estados Unidos, el Institut sintió que podría retener más fácilmente el alemán como el idioma de la *Zeitschrift*. Aunque ocasionalmente aparecieron artículos en inglés y francés y resúmenes en estos idiomas a continuación de cada ensayo en alemán, la publicación siguió siendo esencialmente alemana hasta la guerra. Era en efecto la única revista de su clase publicada en el idioma que Hitler estaba ocupado en degradar. En tal sentido, la *Zieitschrift* fue vista por Horkheimer y los otros como una contribución vital a la preservación de la tradición humanista de la cultura alemana, amenazada de extirpación. En verdad, uno de los elementos claves en la imagen que el Institut tenía de sí mismo era esta sensación de ser la última avanzada de una cultura declinante. Profundamente conscientes de la relación entre lenguaje y pensamiento, sus miembros estaban así convencidos de que sólo al continuar escribiendo en su lengua materna podrían resistir la identificación del nazismo con todo lo alemán. Aunque la mayor parte del mundo de lengua alemana no tenía forma de obtener ejemplares, el Institut estaba deseoso de sacrificar una audiencia inmediata por otra futura, que se materializaría efectivamente después de la derrota de Hitler. El único subproducto lamentable de esta decisión fue el aislamiento parcial de la comunidad académica americana que esto acarreó inevitablemente. Aunque el Institut comenzó a dar conferencias en la Extension Division de Columbia en 1936, y gradualmente desarrolló una serie de seminarios sobre diversos tópicos [120], continuó siempre básicamente centrado en torno a la teoría y la investigación. Unido una vez más en la seguridad de su nuevo hogar en Mornignside Heights —del círculo interior sólo Adorno permaneció en el extranjero durante varios años más— el Institut fue así capaz de retomar sin muchas dificultades el trabajo que había comenzado en Europa.

Aunque aplacados por el triunfo del fascismo en Alemania, Horkheimer y los otros eran todavía de algún modo optimistas acerca del futuro. «El ocaso del capita-

[120] Para una nómina completa de los seminarios y conferencias públicas organizadas por el Institut de 1936 a 1938, véase *International Institute of Social Research: A Report on Its History, Aims and Activities, 1933-1938* (Nueva York, 1938), páginas 35-36.

lismo —escribió 'Heinrich Regius' en 1934— no iniciará necesariamente la noche en la humanidad, que por cierto parece amenazarnos hoy»[121]. Una intensificación de sus exploraciones de la crisis del capitalismo, al colapso del liberalismo tradicional, la creciente amenaza autoritaria y otros tópicos relacionados parecían la mejor contribución que ellos podían hacer para derrotar a los alemanes. Como siempre, su trabajo estaba apoyado en una filosofía social cuya articulación, durante la década del treinta, fue la ocupación esencial de Horkheimer, Marcuse y, en menor medida, Adorno. Fue aquí donde su reformulación del marxismo tradicional llegó a ser fundamental. Así debemos ahora considerar la génesis y el desarrollo de la Teoría Crítica.

[121] HORKHEIMER (Regius), *Dämmerung*, p. 8.

II

LA GENESIS DE LA TEORIA CRITICA

> Considerada desde las alturas de la razón, toda vida parece una enfermedad maligna y el mundo un manicomio.
>
> GOETHE

> Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad.
>
> NIETZSCHE

En el corazón mismo de la Teoría Crítica había una aversión a los sistemas filosóficos cerrados. Presentarla de ese modo distorsionaría por consiguiente su cualidad inconclusa, investigadora, abierta. No fue accidental que Horkheimer escogiera articular sus ideas en ensayos y aforismos antes que en los tomos voluminosos tan característicos de la filosofía alemana. Aunque Adorno y Marcuse fueron menos reacios a hablar a través de libros completos, también resistieron la tentación de convertir esos libros en exposiciones filosóficas sistemáticas y positivas. La Teoría Crítica, como su nombre indica, se expresó en cambio a través de una serie de críticas de otros pensadores y tradiciones filosóficas. Su desarrollo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales. Sólo confrontándola en sus propios términos, como un tábano de otros sistemas, puede comprendérsela plenamente. Lo que este capítulo intentará, en consecuencia, es presentar la Teoría Crítica tal como fue concebida inicialmente en la década del treinta, a través de una interacción contrapunteada con otras escuelas de pensamiento y con una realidad social cambiante.

Rastrear los orígenes de la Teoría Crítica hasta su verdadera fuente exigiría un análisis exhaustivo del fermento intelectual de la década de 1840, quizá la década más importante en la historia intelectual alemana del

siglo XIX[1]. Fue entonces cuando los sucesores de Hegel aplicaron por primera vez sus enfoques filosóficos a los fenómenos políticos y sociales de Alemania, que estaba entrando en un proceso de rápida modernización. Los denominados hegelianos de izquierda fueron naturalmente eclipsados muy pronto por el de más talento entre ellos, Karl Marx. Y a su debido tiempo, el matiz filosófico de su pensamiento, compartido por el joven Marx, sería reemplazado por un enfoque de la realidad social más «científico», a veces positivista, postulado por marxistas y no marxistas a la vez[2]. A fines del siglo XIX, la teoría social en general había dejado de ser «crítica» y «negativa» en el sentido que se explicará a continuación.

La recuperación de las raíces hegelianas del pensamiento de Marx por parte de los propios marxistas se demoró hasta después de la primera guerra mundial por razones expuestas por primera vez por Karl Korsch en las páginas del *Grünbergs Archiv* en 1923[3]. Sólo entonces se formularon serios interrogantes metodológicos y epistemológicos sobre la teoría marxista de la sociedad, la cual, a pesar de (o quizá a causa de) sus pretensiones científicas, había degenerado en un tipo de metafísica no distinta de aquella que el propio Marx se había propuesto desmantelar. Irónicamente, una reconsideración de la deuda de Marx hacia Hegel, el más metafísico de los pensadores, sirvió para socavar la clase diferente de metafísica que había introducido el «marxismo vulgar» por la puerta de atrás del cientificismo. El énfasis de Hegel sobre la conciencia como constitutiva del mundo desafia-

---

[1] Para discusiones sobre los hegelianos de izquierda, véase GEORGE LICHTHEIM, *The Origins of Socialism* (Nueva York, 1969), y *Marxims: An Historical and Critical Study* (Nueva York y Londres, 1961); SHLOMO AVINERI, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968); y KARL LÖWITH, *From Hegel to Nietzsche* (Nueva York, 1964).

[2] Para un entendimiento de la transición de una teoría social negativa a otra positiva, véase HERBERT MARCUSE, *Reason and Revolution*, ed. revisada (Nueva York, 1960), y JÜRGEN HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971). (En preparación en Taurus Ediciones.)

[3] En su *Marxismus und Philosophie* (Francfort, 1966), cuyo ensayo del mismo título fue originalmente publicado en el *Grünbergs Archiv* en 1923, KORSCH discutía la conexión entre la política reformista de la Segunda Internacional y el materialismo no dialéctico, mecanicista, que ella equiparaba con el marxismo.

ba el materialismo pasivo de los teóricos de la Segunda Internacional. Aquí pensadores no marxistas como Croce y Dilthey habían preparado el camino, al reavivar el interés filosófico hacia Hegel antes de la guerra. Durante el mismo período, el énfasis de Sorel sobre la espontaneidad y la subjetividad también jugó un papel al socavar el materialismo mecanicista de los adherentes ortodoxos a la Segunda Internacional[4]. Dentro del campo marxista, *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács, y *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch, fueron los estímulos que más influyeron a principios de la década de 1920 para recobrar la dimensión filosófica del marxismo[5]. Mucho de lo afirmado por ellos se corroboró una década más tarde, con las revelaciones producidas por la circulación de los manuscritos de París de Marx, tanto tiempo olvidados. Cuando, por una u otra razón, sus esfuerzos vacilaron, la tarea de revigorizar la teoría marxista fue asumida básicamente por los jóvenes pensadores del *Institut für Sozialforschung*.

En un cierto nivel, por consiguiente, puede decirse que la Escuela de Francfort estaba retornando a las preocupaciones de los hegelianos de izquierda de 1840. A semejanza de aquella primera generación de teóricos críticos, sus miembros estaban interesados en la integración de filosofía y análisis social. Se preocuparon igualmente por el método dialéctico instrumentado por Hegel y trataron, como sus predecesores, de orientarlo en una dirección materialista. Y finalmente, como muchos de los hegelianos de izquierda, estaban particularmente interesados en explorar las posibilidades de transformar el orden social por medio de una *praxis humana*.

Sin embargo, el siglo intermedio había traído cambios enormes, que transformaron ampliamente las condiciones de su teorizar. Mientras que los hegelianos de iz-

---

[4] Para una discusión de Dilthey, Croce y Sorel, véase H. STUART HUGHES, *Consciousness and Society* (Nueva York, 1958), pp. 161-229. Lukács fue muy influido por las actitudes sorelianas de Ervin Szabo, el maestro espiritual de la oposición de izquierda de los socialdemócratas húngaros. Véase el prólogo de Lukács de 1967 a *History and Class Consciousness*, trad. de Rodney Livingstone (Cambridge, Mass., 1971), p. X.

[5] Para una discusión de su impacto, véase FURIO CERUTTI, «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus», en *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. por Oskar Negt (Francfort, 1970).

quierda fueron los sucesores inmediatos de los idealistas alemanes clásicos, la Escuela de Francfort estaba separada de Kant y Hegel por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl y muchos otros, para no mencionar la sistematización del propio marxismo. Como resultado, la Teoría Crítica tuvo que afirmarse frente a un cierto número de competidores que habían desalojado a Hegel del terreno. Y por supuesto, no pudo evitar ser influída por algunas de sus ideas. Pero todavía más importante, cambios vitales en las condiciones políticas, económicas y sociales entre los dos períodos tuvieron repercusiones inequívocas sobre la renacida Teoría Crítica. En verdad, según sus propias premisas esto era inevitable. Los hegelianos de izquierda escribieron en una Alemania que justo comenzaba a sentir los efectos de la modernización capitalista. En la época de la Escuela de Francfort, el capitalismo occidental, con Alemania como uno de sus representantes más destacados, había entrado en una etapa cualitativamente nueva, dominada por monopolios en expansión y una creciente intervención gubernamental en la economía. Los únicos ejemplos reales de socialismo disponibles para los hegelianos de izquierda habían sido unas pocas comunidades utopistas aisladas. La Escuela de Francfort, por otra parte, tenía a la vista, para examinarla, la ambigua experiencia de la Unión Soviética. Finalmente, y quizá era lo más fundamental, los primeros teóricos críticos habían vivido en una época cuando una nueva fuerza «negativa» (vale decir, revolucionaria) estaba agitándose en la sociedad, una fuerza que podía considerarse como el agente que realizaría su filosofía. En la década de 1930, sin embargo, las señales de la integración del proletariado a la sociedad eran cada vez más visibles; esto fue especialmente evidente para los miembros del Institut después de su emigración a Estados Unidos. Así, de la primera generación de teóricos críticos en la década de 1840 podría decirse que la suya era una crítica «inmanente» de la sociedad basada en la existencia de un «sujeto» histórico real. Hacia la época de su renacimiento en el siglo XX, la Teoría Crítica se veía cada vez más forzada hacia una posición de trascendencia por el debilitamiento de la clase obrera revolucionaria.

En la década de 1920, no obstante, las señales todavía no eran claras. El mismo Lukács recalcó la función de

la clase obrera como «sujeto-objeto» de la historia antes de decidir que era realmente el partido quien representaba los verdaderos intereses de los trabajadores. Como indicaba el pasaje de *Dämmerung* citado en el capítulo primero, Horkheimer creía que el proletariado alemán, aunque muy dividido, no estaba totalmente moribundo. Los miembros más jóvenes del Institut podían compartir la convicción de su dirección más adulta y ortodoxa en el sentido de que el socialismo todavía podía ser una posibilidad real en los países avanzados de Europa occidental. Esto se reflejaba claramente en el persistente tono exhortatorio de la mayor parte de la obra del Institut en el período anterior a la emigración.

Después del establecimiento del Institut en Columbia University, sin embargo, este tono sufrió un cambio sutil en una dirección pesimista. Los artículos de la *Zeitschrift* evitaron escrupulosamente emplear palabras como «marxismo» o «comunismo», sustituyéndolas por expresiones como «materialismo dialéctico» o «la teoría materialista de la sociedad». La cautela editorial impidió el énfasis sobre las implicaciones revolucionarias de su pensamiento. En la bibliografía americana del Institut[6] el título del libro de Grossmann se redujo a *The Law of Accumulation in Capitalist Society*, sin ninguna referencia a la «ley del colapso», que había aparecido en el original. Estos cambios sin duda se debieron parcialmente a la delicada situación en que se hallaban los miembros del Institut en Columbia. Fueron también un reflejo de su aversión fundamental al tipo de marxismo que el Institut equiparable con la ortodoxia del campo soviético. Pero además expresaban una pérdida progresiva de esa confianza básica que los marxistas habían sentido tradicionalmente en el potencial revolucionario del proletariado.

En su intento de alcanzar una nueva perspectiva que pudiera tornar la nueva situación inteligible, en un marco que fuera todavía fundamentalmente marxista, los miembros de la Escuela de Francfort tuvieron la fortuna de haberse formado filosóficamente fuera de la tradición marxista. Igual que otros contribuyentes de este siglo a la revitalización del marxismo —Lukács, Gramsci, Bloch,

---

[6] *International Institute of Social Research: Report on Its History and Activities, 1933-1938* (Nueva York, 1938), p. 28.

Sartre, Merleau-Ponty— en una etapa inicial de sus carreras fueron influidos por filosofías más subjetivistas, incluso idealistas. Horkheimer, que fijó el tono de toda la obra del Institut, antes de quedar fascinado por Hegel y Marx se había interesado por Schopenhauer y Kant. Sus manifestaciones de interés por Schopenhauer en la década de 1960 [7], al contrario de lo que se ha supuesto a menudo, marcaron así un retorno a una simpatía inicial, antes que una apostasía de un marxismo hegelianizado de toda la vida. En efecto, el primer libro de filosofía que Horkheimer leyó realmente fue *Aforismos sobre la Sabiduría de la Vida* [8], de Schopenhauer, libro que recibió de Pollock cuando estaban estudiando francés juntos en Bruselas antes de la guerra. En su época estudiantil tanto él como Lowenthal fueron miembros de la Schopenhauer Gesellschaft en Francfort. En aquella época Horkheimer también estuvo muy interesado en Kant; su primer trabajo publicado fue un análisis de la *Crítica de la Razón Pura* escrito para su *Habilitation* bajo Hans Cornelius en 1925 [9].

Si Horkheimer tuvo un verdadero mentor, este fue Hans Cornelius. Como Pollock, que estudió también con Cornelius, lo recuerda, su «influencia sobre Horkheimer difícilmente podría ser sobreestimada» [10]. Esto parece verdad más desde un punto de vista personal que teórico. Aunque difícil de clasificar, la perspectiva filosófica de Cornelius era antidogmática, opuesta al idealismo kantiano, e insistía sobre la importancia de la experiencia. Sus escritos iniciales mostraban la influencia de Avenarius y Mach, pero en su obra posterior se distanció de su empiriocriticismo para aproximarse a una especie de fenomenología [11]. Cuando Horkheimer se convirtió en

---

[7] Véase, por ejemplo, MAX HORKHEIMER, «Schopenhauer Today», en *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse,* ed. por Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967).

[8] Conversación con Horkheimer en Montagnola, marzo de 1969.

[9] HORKHEIMER, *Kant Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Stuttgart, 1925).

[10] Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

[11] HANS CORNELIUS, «Leben und Lehre», en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* ed. por Raymund Schmidt, Vol. II (Leipzig, 1923), p. 6.

estudiante suyo, Cornelius se hallaba en el apogeo de su carrera, era un «maestro apasionado... en muchos aspectos lo opuesto a la imagen corriente de un profesor universitario alemán, y (estaba) en firme oposición a la mayoría de sus colegas» [12].

Aunque parece que el joven Horkheimer absorbió la actitud crítica de su maestro, en él quedó poco de la sustancia de la filosofía de Cornelius, especialmente después de que sus lecturas de Hegel y Marx despertaran su interés. Lo que parece haber causado un impacto fueron las preocupaciones culturales humanistas de Cornelius. Nacido en Munich en 1863 en una familia de compositores, pintores y actores, Cornelius cultivó intereses estéticos durante toda su vida. Con talento para la escultura y la pintura, hizo frecuentes viajes a Italia, donde se transformó en experto en arte renacentista y clásico. En 1908 publicó un estudio sobre *Las leyes elementales del arte pictórico* [13], y durante la guerra dirigió escuelas de arte en Munich.

Horkheimer también se sintió atraído por cierto por las tendencias políticas progresistas de Cornelius. Este era un internacionalista declarado y se había opuesto al esfuerzo bélico alemán. Aunque no era marxista, los miembros más conservadores de la facultad de Francfort lo consideraban un radical confeso. Lo que indudablemente ejerció también un impacto sobre Horkheimer fue su pesimismo cultural, que combinaba con una política progresista. Como recuerda Pollock, «Cornelius nunca vaciló en confesar abiertamente sus convicciones y su desesperación por el estado de la civilización actual» [14]. En el esbozo autobiográfico que escribió en 1923 puede hallarse una muestra del tono apocalíptico que adoptó, tono que naturalmente fue compartido por muchos en los días iniciales de Weimar:

> Los hombres han perdido la habilidad para reconocer lo divino en sí mismos y en las cosas: la naturaleza y el arte, la familia y el estado, sólo tienen interés para ellos como sensaciones. En consecuencia, sus vidas fluyen insignificantemente, y

[12] Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

[13] CORNELIUS, *Die Elementargesetze der bildenden Kunst* (Leipzig, 1908).

[14] Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970.

> su cultura compartida está interiormente vacía y sufrirá un colapso porque merece sufrir un colapso. Sin embargo, la nueva religión que la humanidad necesita emergerá inicialmente de las ruinas de esta cultura [15].

El joven Horkheimer se sentía menos dispuesto a abrazar una prognosis tan spengleriana, pero oportunamente la evaluación de la situación hecha por Cornelius pasaría a ser también la suya. En la década de 1920, no obstante, todavía se hallaba entusiasmado por el potencial revolucionario de la clase obrera. Correlativamente, su análisis de la *Crítica de la Razón Pura* mostró poca evidencia de resignación o desesperación; demostró en cambio su convicción de que la *praxis* podría superar las contradicciones del orden social, al mismo tiempo que conduciría a una revolución cultural. De Kant, sin embargo, tomó ciertas convicciones que ya nunca abandonaría.

La lectura de Kant ayudó a Horkheimer a desarrollar su sensibilidad frente a la importancia de la individualidad, como un valor que nunca debiera ahogarse enteramente bajo las demandas de la totalidad. Robusteció también su apreciación de los elementos activos en el conocimiento, lo cual impidió su aceptación de la teoría de la percepción como una copia postulada por marxistas más ortodoxos. Lo que no hizo, sin embargo, fue convencerlo de la inevitabilidad de esos dualismos —fenómenos y nóumenos, razón pura y práctica, por ejemplo— que Kant había planteado como insuperables. Al concluir su estudio, Horkheimer señaló claramente que aunque esos antagonismos no hubieran sido superados todavía, no veía razón necesaria por la cual esto no pudiera ocurrir. La dualidad fundamental de Kant entre voluntad y conocimiento, razón pura y práctica, podía y debía reconciliarse [16]. Al razonar de este modo, Horkheimer demostraba la influencia de la crítica de Kant hecha por Hegel sobre la suya propia. Como Hegel, veía

---

[15] CORNELIUS, «Leben und Lehre», p. 19.

[16] *Idem*, p. 65. Un hecho interesante es que cuando Horkheimer escribió sobre Kant en 1962 («Kant Philosophie und die Aufklärung», en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [Francfort, 1967], p. 210), elogió a Kant por los elementos críticos, antiarmónicos, en su filosofía.

el saber cognoscitivo y los imperativos normativos, el «es» y el «debiera», como últimamente inseparables.

A causa de éstas y otras semejanzas con Hegel sobre cuestiones tales como la naturaleza de la razón, la importancia de la dialéctica y la existencia de una lógica sustantiva, resulta tentador caracterizar a la Teoría Crítica como no más que un marxismo hegelianizado [17]. Y, sin embargo, en varios aspectos fundamentales Horkheimer siempre se mantuvo a distancia de Hegel. El más básico fue su rechazo de las intenciones metafísicas de Hegel y su reivindicación de la verdad absoluta. «No sé», escribió en *Dämmerung*, «hasta qué punto tienen razón los metafísicos; quizá en algún lugar existe un fragmento o sistema metafísico particularmente compulsivo. Pero sé que los metafísicos habitualmente sólo se sienten afectados en grado ínfimo por el sufrimiento de los hombres» [18]. Más aún, un sistema que admitía cada opinión contradictoria como parte de la «verdad total» tenía inevitablemente implicaciones quietistas [19]. Un sistema omnicomprensivo como el de Hegel podía muy bien servir como una teodicea justificativa del statu quo. En efecto, en la medida en que el marxismo se había osificado en un sistema que aseguraba poseer la clave de la verdad, también había sucumbido víctima de la misma enfermedad. El verdadero objeto del marxismo, argüía Horkheimer [20], no era la revelación de verdades inmutables, sino impulsar el cambio social.

En otro lugar, Horkheimer bosquejó sus restantes objeciones a la metafísica de Hegel [21]. Su crítica más poderosa estuvo quizá reservada para el principio fundamental en el pensamiento de Hegel: la suposición de que

---

[17] Así ha sido interpretada en un artículo anónimo aparecido en el *Times Literary Supplement*, «From Historicism to Marxist Humanism» (5 de junio de 1969), p. 598. El artículo es de George Lichtheim. Para una discusión de la importancia de Hegel para la Teoría Crítica, véase Friedrich W. Schmidt, «Hegel in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule», in *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*.

[18] HORKHEIMER (Heinrich Regius), *Dämmerung* (Zurich, 1934), p. 86.

[19] HORKHEIMER, «Zum Problem der Wahrheit», *ZfS* IV, 3 (1935), p. 333.

[20] HORKHEIMER, «Ein neuer Ideologiebegriff?», *Grünbergs Archiv* XV, 1 (1930), p. 34.

[21] HORKHEIMER, «Hegel und die Metaphysik», en *Festschrift für Carl Grünberg: Zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).

todo conocimiento es autoconocimiento del sujeto infinito —en otras palabras, que existe una identidad entre sujeto y objeto, mente y materia, basada en la primacía final del sujeto absoluto. «El espíritu», escribió Horkheimer, «no puede reconocerse ni en la naturaleza ni en la historia, porque aun si el espíritu no fuera una abstracción cuestionable, no sería idéntico a la realidad» [22]. En efecto, no hay «pensamiento» como tal, sino sólo el pensamiento específico de hombres concretos arraigados en sus condiciones socioeconómicas. Ni hay tampoco un «ser» como tal, sino más bien una «multiplicidad de seres en el mundo» [23].

Al repudiar la teoría de identidad, Horkheimer también implícitamente estaba criticando su reaparición en *Historia y conciencia de clase*, de Lukács. Para Lukács, el proletariado funcionaba a la vez como el sujeto y el objeto de la historia, realizando así el objetivo clásico del idealismo alemán de unir la libertad como una realidad objetiva y como algo producido por el propio hombre. En años posteriores el propio Lukács iba a detectar la premisa metafísica subyacente en su suposición acerca de un sujeto-objeto idéntico en la historia: «El proletariado visto como el sujeto-objeto idéntico de la historia real de la humanidad es una consumación no materialista que supera a las construcciones del idealismo. Es más bien un intento de superar hegelianamente a Hegel, se trata de un edificio temerariamente erigido sobre cualquier posible realidad y así intenta objetivamente sobrepasar al propio Maestro» [24]. Estas palabras fueron escritas en 1967 para una nueva edición de una obra cuyos argumentos Lukács había considerado adecuado repudiar hacía largo tiempo. Sus razones para llevar a cabo esta autocrítica habían dado lugar a considerable especulación y a una no menos considerable cantidad de censuras. Sin embargo, al señalar el núcleo metafísico en el centro de su argumento, no hacía más que repetir lo que Horkheimer había dicho sobre la teoría de identidad casi cuatro décadas antes.

Para Horkheimer, todos los absolutos, todas las teorías de identidad eran sospechosas. Incluso el ideal de

[22] *Idem*, p. 197.
[23] *Idem*, p. 192.
[24] G. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. xxiii.

justicia absoluta contenido en la religión, afirmaría más tarde[25], tiene una cualidad quimérica. La imagen de una justicia completa «no puede realizarse nunca en la historia, porque aun cuando una sociedad mejor reemplace el desorden actual y se desarrolle, la miseria pasada no se tornaría positiva y el sufrimiento de la naturaleza circundante no sería trascendido»[26]. Como resultado, la filosofía, tal como él la comprendía, expresa siempre una inevitable nota de tristeza, pero sin sucumbir a la resignación.

Pero aunque Horkheimer atacó la teoría de identidad de Hegel, sintió que la crítica decimonónica de una naturaleza similar había ido demasiado lejos. Al rechazar las afirmaciones ontológicas hechas por Hegel en su filosofía del Espíritu Absoluto, los positivistas habían despojado al intelecto de todo derecho a juzgar lo real como falso o verdadero*. Su visible prejuicio empírico condujo a la apoteosis de los hechos en una forma igualmente unilateral. Desde el principio, Horkheimer consistentemente rechazó la disyuntiva entre sistematización metafísica o empirismo antinómico. Abogó, en cambio, por la posibilidad de una ciencia social dialéctica que evitaría una teoría de identidad y, sin embargo, preservaría el derecho del observador a ir más allá de los datos de su experiencia. Fue en gran medida esta resistencia a sucumbir a las tentaciones de cualquiera de estas alternativas lo que dio a la Teoría Crítica su eficacia.

La hostilidad de Horkheimer hacia la metafísica fue en parte una reacción ante la esclerosis del marxismo producida por su transformación en un cuerpo de ver-

---

[25] HORKHEIMER, «Gedanke zur Religion», *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt (Francfort, 1968), 2 volúmenes, originalmente «Nachbemerkung», *ZfS*, vol. IV, 1 (1935).

[26] *Idem*, p. 375. Véase también HORKHEIMER (Regius), *Dämmerung*, p. 55.

* A lo largo de toda su historia la Escuela de Francfort empleó el término «positivismo» en una forma amplia, para que incluyera a todas esas corrientes filosóficas nominalistas, fenomenalistas (es decir, antiesencialistas), empíricas y estrechamente ligadas al denominado método científico. Muchos de sus oponentes, al verse agrupados bajo este rótulo, rechazaron la aplicabilidad del término. Por ejemplo, Karl Popper.

dades heredades. Pero más allá de esto, reflejaba la influencia de sus lecturas de filosofía no marxista y no hegeliana. El escepticismo extremo de Schopenhauer sobre la posibilidad de reconciliar la razón con el mundo ciertamente tuvo su efecto. Más importante todavía fue el impacto de tres pensadores de fines del siglo XIX, Nietzsche, Dilthey y Bergson, todos los cuales habían subrayado la relación del pensamiento con la vida humana.

Para Horkheimer [27], la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) que ellos ayudaron a crear había expresado una protesta legítima contra la rigidez creciente de un racionalismo abstracto y la uniformación concomitante de la existencia individual que caracterizaba a la vida bajo el capitalismo avanzado. Había levantado un dedo acusador contra el abismo entre las promesas de la ideología burguesa y la realidad de la vida cotidiana en la sociedad burguesa. El desarrollo de la filosofía de la vida, argüía, correspondía a un cambio fundamental en el capitalismo mismo. La optimista creencia anterior de ciertos idealistas clásicos en la unidad de razón y realidad había correspondido a la aceptación del empresario individual de la armonía entre sus propias actividades y el funcionamiento de la economía en su conjunto. La erosión de esa convicción correspondía al crecimiento del capitalismo monopolista a fines del siglo XIX, en el cual el rol del individuo se hallaba más vencido por la totalidad que en armonía con ella [28]. La *Lebensphilosophie* fue básicamente un grito de protesta contra este cambio. A causa de este elemento crítico, Horkheimer tuvo la precaución de distinguir el «irracionalismo» [29] de los filósofos de la vida de aquél de sus vulgarizadores en el siglo XX.

En la década de 1930, afirmaba, los ataques contra la razón estaban destinados a reconciliar a los hombres con la irracionalidad del orden prevaleciente [30]. La denominada visión trágica de la vida era en realidad una justificación velada para la aceptación de una miseria

[27] HORKHEIMER, «Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», *ZfS* III, 1 (1934), p. 9.
[28] HORKHEIMER, «Materialismus und Metaphysik», *ZfS* II, 1 (1933), pp. 3/4.
[29] «Zum Rationalismusstreit», p. 36.
[30] *Idem.*

innecesaria. *Leben* y *Dienst* (servicio) habían llegado a ser sinónimos. Lo que una vez fue crítico ahora se había convertido en ideológico. Esto también era verdad en relación al ataque contra la ciencia, que en manos de la primera generación de *Lebensphilosophen* había sido un correctivo justificado a las pretensiones de cientifismo, pero que hacia 1930 había degenerado en un indiscriminado ataque contra la validez del pensamiento científico como tal. «El rechazo filosófico de la ciencia», escribió en 1937, «en la vida privada es un consuelo, en la sociedad una mentira» [31].

Al ver el irracionalismo de la década de 1930 básicamente como una ideología de la pasividad [32], Horkheimer descuidó sus aspectos dinámicos y destructivos, que los nazis fueron capaces de explotar. Éste fue un punto débil en su análisis. Pero en otro sentido él enriqueció la discusión de su desarrollo histórico. Al distinguir entre diferentes tipos de irracionalismo Horkheimer rompió con la tradición de hostilidad hacia la *Lebensphilosophie* mantenida por casi todos los pensadores marxistas, incluido el Lukács posterior [33]. Además de aprobar su impulso antisistemático, Horkheimer tributó un limitado elogio al énfasis sobre lo individual en la obra de Dilthey y Nietzsche. Como ellos, creía en la importancia de la psicología individual para llegar a comprender la historia [34]. Aunque su obra en este área fuera menos sutil que el psicoanálisis que esperaba poder integrar con la Teoría Crítica, la consideró mucho más útil que el utilitarismo insolvente que informaba al liberalismo y al marxismo ortodoxo.

Lo que quedó claro, sin embargo, en la discusión de Horkheimer sobre la metodología de Dilthey [35] fue su re-

---

[31] HORKHEIMER, «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», *ZfS* VI, 1 (1937), p. 9.

[32] KARL MANNHEIM había formulado la misma observación en su ensayo «Conservative Thought», en *From Karl Mannheim*, ed. por Kurt H. Wolff (Nueva York, 1971), pp. 213f. Pero esto fue escrito en 1925, mucho antes de la toma del poder por los nazis.

[33] Véase LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, en *Werke*, vol. IX (Neuwied, 1961). Aquí Lukács repudiaba sus propios orígenes en Dilthey, Simmel y otros, especialmente como éstos se habían manifestado en *Historia y conciencia de clase*.

[34] HORKHEIMER, «Geschichte und Psychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932), *passim*.

[35] HORKHEIMER, «The Relations between Psychology and

chazo de una aproximación puramente psicológica a la explicación histórica. La noción de Dilthey de una Verstehende *Geisteswissenschaft* (una ciencia social basada en sus propios métodos de comprensión y verificación, antes que en aquellos de las ciencias naturales) contenía ciertamente un reconocimiento de la significación de las estructuras históricas que Horkheimer podía compartir. Lo que rechazó fue la suposición de que este significado podía ser aprehendido intuitivamente por el historiador al repetir el proceso en su propia mente. Por debajo de esta noción, argüía, había una creencia de tipo hegeliano en la identidad de sujeto y objeto. Los datos de la vida interior no bastaban para reflejar la estructura significante del pasado, porque el pasado no siempre había sido hecho conscientemente por los hombres. En verdad, generalmente se lo hacía «tras las espadas y contra las voluntades» de los individuos, como había señalado Marx. Que éste no fuera siempre el caso era otro asunto. En efecto, Vico fue uno de los primeros héroes intelectuales de Horkheimer[36], y fue Vico el primero en afirmar que los hombres podían comprender mejor la historia que la naturaleza, ya que los hombres hacían la historia, mientras que a la naturaleza la hacía Dios. Esto, sin embargo, era un objetivo, no una realidad. En todo caso, anotó Horkheimer pesimistamente, en la vida moderna había una tendencia a alejarse de la determinación consciente de los acontecimientos históricos, y no a la inversa. La historia, en consecuencia, no podía simplemente ser «comprendida», como afirmaba que Dilthey había supuesto, sino que en cambio debía ser «explicada». Horkheimer, sin embargo, conservó alguna esperanza en la consecución de las condiciones sociales que harían viable la visión metodológica de Dilthey.

La admiración de Horkheimer hacia Nietzsche era igualmente contradictoria. En 1935 afirmó que Nietzsche era un genuino filósofo burgués, como demostraban su énfasis excesivo sobre el individualismo y su ceguera frente a las cuestiones sociales[37]. No obstante, Horkhei-

---

Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey», *Studies in Philosophy and Social Science* VIII, 3 (1939), *passim.* (En lo sucesivo, esta publicación se citará con la abreviatura *SPSS.*)

[36] Para una discusión de Vico, véase HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).

[37] «Zum Problem der Wahrheit», p. 361.

mer estaba dispuesto a defender a Nietzsche contra quienes trataban de reconciliarlo con los irracionalistas de la década de 1930. En una extensa reseña del estudio de Karl Jaspers sobre Nietzsche [38] fustigó al autor por tratar de «domesticar» a Nietzsche para un consumo religioso y *völkisch* (nacionalista populista). Lo que más valoró en la obra de Nietzsche fue su cualidad crítica inflexible. Sobre la cuestión del conocimiento positivo, por ejemplo, aplaudió la observación de Nietzsche de que una «gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada» [39].

Horkheimer también quedó impresionado por la crítica que Nietzsche hizo de la cualidad masoquista de la moralidad occidental tradicional. Había sido el primero en observar, comentó Horkheimer aprobatoriamente [40], cómo la miseria podía transformarse en una norma social, como en el caso del ascetismo, y cómo esa norma había permeado la cultura occidental a través de la «moralidad esclava» de la ética cristiana [41]. Cuando llegó a los aspectos más cuestionables del pensamiento de Nietzsche, Horkheimer tendió a mitigar sus insuficiencias. Desestimó la ingenua glorificación del «superhombre» considerándola como el precio del aislamiento. Disculpó la hostilidad de Nietzsche frente al objetivo de una sociedad sin clases sobre la base de que sus únicos campeones en tiempos de Nietzsche eran los socialdemócratas, cuya mentalidad era tan pedestre y vulgar como Nietzsche había afirmado. En efecto, arguyó Horkheimer, Nietzsche se había mostrado perceptivo al negarse a dotar de una aureola romántica a las clases trabajadoras, quienes ya en esa época comenzaban a ser apartadas de su rol revolucionario por la cultura de masas en desarrollo. Donde Nietzsche había fracasado, sin embargo, era en su convicción ahistórica de que la demo-

[38] HORKHEIMER, «Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'», *ZfS* VI, 2 (1937).

[39] «Zum Problem der Wahrheit», p. 357.

[40] «Zum Rationalismusstreit», p. 44.

[41] Theodor Adorno formuló una observación similar en una reseña de la biografía de Wagner escrita por Ernest Newman (*Kenyon Review*, vol. IX, 1 [invierno de 1947]). El negativismo de Nietzsche, escribió, «expresaba lo humano en un mundo en el cual la humanidad se había convertido en una impostura». Lo que lo separaba de Wagner era su «demostración única del carácter represivo de la cultura occidental» (p. 161).

cratización inevitablemente significaría un desleimiento de la verdadera cultura. También se mostró deficiente al equivocar la naturaleza histórica del trabajo, al cual absolutizó como inmutable a fin de poder justificar sus conclusiones elitistas. En suma, Horkheimer aseguró que Nietzsche, quien había hecho tanto para revelar las raíces históricas de la moralidad burguesa, había finalmente sucumbido víctima del pensamiento ahistórico.

Hacia Henri Bergson, tercer gran exponente de la *Lebensphilosophie* y uno de los verdaderos propulsores del Institut en París, Horkheimer se mostró algo más crítico [42]. Aunque reconociendo los argumentos eficaces en la crítica que Bergson había formulado al racionalismo abstracto, cuestionó los anhelos metafísicos que detectó en su raíz. Desechó como una ideología la fe de Bergson en la intuición como medio para descubrir la fuerza vital universal. «La intuición», escribió, «de la cual Bergson espera derivar la salvación tanto en la historia como en el conocimiento, tiene un objeto unificado: vida, energía, duración, desarrollo creativo. En realidad, sin embargo, la humanidad está dividida, y una intuición que busca penetrar a través de las contradicciones pierde de vista lo históricamente decisivo» [43]. La hostilidad de Horkheimer al uso no mediado de la intuición como medio para alcanzar un nivel oculto de la realidad, podría agregarse, también se hizo extensiva a esfuerzos similares de fenomenólogos como Scheler y Husserl.

En un artículo dedicado primordialmente a la metafísica del tiempo de Bergson, que el propio Bergson llamó «una seria profundización de mis trabajos» y «filosóficamente muy penetrante» [44], Horkheimer apoyó la distinción de Bergson entre el tiempo «experimentado» y el tiempo abstracto de los científicos naturales. Pero, agregó rápidamente como salvedad, Bergson se había equivocado al tratar de escribir una metafísica de la temporalidad. Al proceder así había sido conducido hacia una idea del tiempo como *durée* (duración), que era casi tan abstracta y vacía como aquella de las ciencias natu-

---

[42] Véase Horkheimer, «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», *ZfS* III, 3 (1934), y su reseña de *Les deux sources de la morale et de la religion* de Bergson en *ZfS* II, 2 (1933).

[43] Reseña de *Les deux sources*, p. 106.

[44] Citado en Horkheimer, *Kritische Theorie*, vol. I, p. 175, de una carta a Celestin Bouglé (24 de enero de 1935).

rales. Ver la realidad como un flujo ininterrumpido significaba ignorar la realidad de sufrir, envejecer y morir. Era absolutizar el presente y así inconscientemente repetir los errores de los positivistas. La verdadera experiencia, afirmaba Horkheimer, resistía una homogeneización semejante. La tarea del historiador consistía en preservar la memoria del sufrimiento y promover la exigencia de un cambio histórico cualitativo.

En todos los escritos de Horkheimer sobre los *Lebensphilosophen* se repiten tres objeciones fundamentales. Examinando éstas en detalle, podemos comprender mejor los fundamentos de la Teoría Crítica. Primero, aunque los filósofos de la vida habían estado en lo cierto al tratar de rescatar al individuo de las amenazas de la sociedad moderna, habían ido demasiado lejos en su énfasis sobre la subjetividad y la interioridad. Al hacer esto, habían minimizado la importancia de la acción en el mundo histórico. Segundo, con alguna excepción ocasional, tal como la crítica nietzscheana del ascetismo, tendían a olvidar la dimensión material de la realidad. Tercero, y quizá lo más importante, al criticar la degeneración del racionalismo burgués en sus aspectos formales y abstractos, a veces exageraban sus ataques y parecían estar rechazando la razón en sí misma. Esto, en última instancia, condujo al directo e insensato irracionalismo de sus vulgarizadores del siglo XX.

Como era de prever, el interés de Horkheimer en la cuestión del individualismo burgués lo condujo de regreso a una consideración de Kant y los orígenes de la *Innerlichkeit* (interioridad)[45]. Entre los elementos dualistas en la filosofía de Kant, observó[46], estaba la división entre deber e interés. La moralidad individual, descubierta por la razón práctica, estaba interiorizada y divorciada de la ética pública. Aquí la *Sittlichkeit* (ética) de Hegel, con su énfasis sobre la necesidad de reconciliar la oposición público-privado, resultaba superior a la *Moralität* (moralidad) de Kant. A pesar de esto, la concep-

---

[45] Sin embargo, no ignoró sus orígenes en la Reforma. Véase, por ejemplo, su discusión de Lutero en HORKHEIMER, «Montaigne und die Funktion der Skepsis», *ZfS* VII, 1 (1938), pp. 10-13.

[46] HORKHEIMER, «Materialismus und Moral», *ZfS* II, 2 (1933), página 165.

ción de Kant estaba más próxima a una reflexión correcta de las condiciones al iniciarse el siglo XIX; puesto que suponer que en esa época podía existir una armonía entre moralidad personal y ética pública, o entre interés personal y un código moral universal, significaba ignorar la irracionalidad real del orden externo. Donde Kant se había equivocado, sin embargo, fue al considerar estas contradicciones como inmutables. Al absolutizar la distinción entre el individuo y la sociedad, había convertido lo que era sólo históricamente válido en una condición natural, afirmado así inconscientemente el *statu quo*. Este fue también un fracaso de los *Lebensphilosophen*. En años posteriores, sin embargo, Horkheimer y los otros miembros de la Escuela de Francfort llegaron a creer que el peligro real no estaba en quienes ponían énfasis excesivo sobre la subjetividad y la individualidad, sino más bien en quienes trataban de eliminarlas completamente bajo la bandera de un falso totalismo. Este temor llegaría tan lejos que, en una frase de *Minima Moralia* citada con frecuencia, Adorno pudo escribir que «el todo es lo no verdadero» [47]. Pero en la década de 1930 Horkheimer y sus colegas estaban todavía preocupados por el énfasis excesivo sobre la individualidad que habían detectado en pensadores burgueses, desde Kant hasta los filósofos de la vida.

Horkheimer cuestionó también el imperativo moral postulado por Kant. Aunque de acuerdo con que en efecto existía un impulso moral aparte del interés personal egoísta, afirmó que su expresión había cambiado desde la época de Kant. Mientras que a comienzos del siglo XIX se había manifestado como deber, ahora aparecía como piedad o como preocupación política. La piedad, decía Horkheimer, era producida por el reconocimiento de que el hombre había dejado de ser un sujeto libre y se hallaba en cambio reducido a objeto de fuerzas que escapaban a su control [48]. Kant no había experimentado esto por sí mismo, ya que su tiempo brindaba una mayor libertad individual, al menos para el empresario. La acción política como forma de la moralidad fue menospreciada también por Kant, quien subrayó exagerada-

[47] ADORNO, *Minima Moralia* (Francfort, 1951), p. 80. (En preparación en Taurus Ediciones.)
[48] «Materialismus und Moral», pp. 183-184.

mente la importancia de la conciencia individual y tendió a reificar el *statu quo*. En el siglo xx, sin embargo, la política se había convertido en el ámbito propio de la acción moral, ya que, por primera vez en la historia, «los medios de la humanidad se habían desarrollado lo suficiente para presentar la realización (de la justicia) como una tarea histórica inmediata. La lucha para su consecución caracteriza nuestra época de transición»[49]. Ni los pensadores burgueses primitivos, como Kant, ni los posteriores, como los *Lebensphilosophen*, habían sido capaces de apreciar la necesidad de una *praxis* política para realizar sus visiones morales.

La segunda objeción importante de Horkheimer a Nietzsche, Dilthey y Bergson era, como se anotó más arriba, que en realidad todos ellos fueron secretamente idealistas. En contraste, Horkheimer propuso una teoría materialista de la sociedad, pero que se distinguía muy claramente del supuesto materialismo del marxismo ortodoxo. En uno de sus más importantes ensayos para la *Zeitschrift*, «Materialismo y Metafísica»[50], se dispuso a rescatar al materialismo de quienes lo veían simplemente como un antónimo de espiritualismo y una negación de la existencia no material. El verdadero materialismo, arguyó, no significaba un nuevo tipo de metafísica monista basada en la primacía ontológica de la materia. Aquí los materialistas mecanicistas decimonónicos como Vogt y Haeckel se habían equivocado, como ocurrió con los marxistas que hicieron un fetiche del mundo material supuestamente «objetivo». Igualmente errónea era la suposición de la primacía eterna de la subestructura económica de la sociedad. Tanto subestructura como superestructura interactuaban todo el tiempo, aunque era verdad que bajo el capitalismo la base económica tenía un rol crucial en este proceso. Lo que era necesario comprender, sin embargo, era que esta condición era sólo histórica y cambiaría con el tiempo. En efecto, una de las características de la sociedad del siglo xx era que la política estaba comenzando a alcanzar una autonomía más allá de todo lo que Marx había previsto. Tanto la práctica fascista como la leninista demostraba el cambio.

---

49 *Idem*, p. 186.

50 HORKHEIMER, «Materialismus und Metaphysik», *ZfS* II, 1 (1933).

A Horkheimer también le disgustaba la tendencia de los marxistas vulgares a elevar el materialismo a una teoría del conocimiento, que proclamaba una certidumbre absoluta en la forma en que el idealismo había hecho en el pasado. En efecto, afirmar que una epistemología materialista podía explicar exhaustivamente la realidad significaba estimular la urgencia para dominar el mundo que tan vívidamente había desplegado el idealismo fichteano. Esto estaba apoyado por el hecho de que el materialismo monista ya desde Hobbes había conducido a una actitud manipulativa, dominante frente a la naturaleza[51]. El tema de la dominación de la naturaleza por el hombre, podría añadirse entre paréntesis, iba a convertirse en una preocupación central de la Escuela de Francfort en años subsiguientes.

A pesar de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento absoluto, Horkheimer sostenía que el materialismo no debía sucumbir en una resignación relativista. En efecto, la epistemología materialista monista del marxismo vulgar había sido demasiado pasiva. Recordando la crítica de Marx a Feuerbach de casi un siglo antes[52], Horkheimer realzó el elemento activo en el conocimiento, cosa que ya había sido correctamente afirmada por el idealismo. Los objetos de percepción, afirmó, son el producto de las acciones humanas, aunque la relación tienda a ser enmascarada por la reificación. En verdad, la naturaleza misma tiene un elemento histórico, en el sentido dual de que el hombre la concibe de modo distinto en momentos distintos y que activamente trabaja para cambiarla. El verdadero materialismo, aseguraba Horkheimer, es así dialéctico, involucra un proceso dinámico de interacción entre sujeto y objeto. Aquí Horkheimer retornaba una vez más a las raíces hegelianas del marxismo, que habían sido oscurecidas en el siglo anterior. Como Marx, pero a diferencia de muchos autodenominados marxistas, se rehusó a hacer de la dialéctica un fetiche, como un proceso objetivo fuera del control del hombre. No la vio como una construcción metodológica impuesta como un tipo ideal weberiano, ni como un modelo científico social, sobre una realidad

[51] *Idem*, p. 14.

[52] KARL MARX, «Theses on Feuerbach», *Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. por Lewis S. Feuer (Nueva York, 1959), p. 243.

múltiple, caótica. La dialéctica indagaba el «campo de fuerza», para usar una expresión de Adorno[53], entre conciencia y ser, sujeto y objeto. No pretendía, y en realidad no habría podido, descubrir principios ontológicos fundamentales. Rechazaba los extremos de nominalismo y realismo y permanecía deseosa de operar en un perpetuo estado de juicio en suspenso.

De aquí la importancia crucial de la mediación *(Vermittlung)* para una teoría correcta de la sociedad. Ninguna faceta de la realidad social podría ser comprendida por el observador como final o completa en sí misma. No había «hechos» sociales, como creyeron los positivistas, que fueran el sustrato de una teoría social. Había, en cambio, una interacción constante de lo particular y lo universal, del «momento» * y la totalidad. Como Lukács había escrito en *Historia y conciencia de clase:*

> Dejar la realidad empírica detrás puede sólo significar que los objetos del mundo empírico van a ser comprendidos como objetos de una totalidad, es decir, como los aspectos de una situación total englobada en el proceso de cambio histórico. Así, la categoría de mediación es una palanca para superar la mera inmediatez del mundo empírico, y como tal no es algo (subjetivo) impuesto sobre los objetos desde el exterior, no es un juicio de valor o un «debiera» opuesto a su «es». *Es más bien la manifestación de su auténtica estructura objetiva*[54].

Más aún, la relación entre la totalidad y sus momentos era recíproca. Los marxistas vulgares se habían equivocado al buscar una derivación reduccionista de fenómenos culturales, superestructurales, a partir de su base socioeconómica, subestructural. La cultura, afirmaban Horkheimer y sus colegas, nunca fue epifenoménica, aunque tampoco fuera nunca plenamente autónoma. Su

---

[53] ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956), p. 82.

* *Das Moment* en alemán significa una fase o aspecto de un proceso dialéctico acumulativo. No debe confundirse con *Der Moment*, que significa un momento en el tiempo en el sentido castellano

[54] LUKÁCS, *History and Class Consciousness*, p. 162 (de cursiva en el original).

relación con la subestructura material de la sociedad era multidimensional. Todos los fenómenos culturales deben verse como mediados a través de la totalidad social, no meramente como el reflejo de los intereses de clase. Esto significaba que también ellos expresaban las contradicciones del conjunto, incluidas aquellas fuerzas que negaran el statu quo. Nada, o al menos casi nada, era puramente ideológico [35].

Podría agregarse que al razonar de este modo Horkheimer estaba más cerca de Marx que los marxistas improvisados que aseguraban estar en la ortodoxia. Al discutir el estado burgués, por ejemplo, Marx no lo había interpretado solamente como el «comité ejecutivo de la clase gobernante», sino también como un esbozo, aunque distorsionado, de la reconciliación de las contradicciones sociales que iba a traer aparejada el triunfo del proletariado [36]. Engels, igualmente, al discutir el realismo en la literatura, había mostrado una consideración de los elementos progresivos en escritores ostensiblemente reaccionarios como Balzac, a causa de su habilidad para retratar la totalidad concreta con todas sus contradicciones. El amplio trabajo del Institut sobre cuestiones culturales y estéticas estuvo apoyado en el mismo supuesto.

Al realzar la totalidad, Horkheimer correlativamente criticó a otros teóricos sociales por concentrarse sobre una faceta de la realidad con exclusión de las otras. Esto condujo a una de las falacias metodológicas más frecuentemente atacadas por la Escuela de Francfort: la fetichización. Los marxistas más ortodoxos en el Institut, tales como el economista Grossmann, fueron siempre criticados por su énfasis excesivo sobre la subestructura material de la sociedad. La composición del Institut, con su diversificación deliberada de campos, reflejaba la importancia que la Teoría Crítica confirmó a la totalidad de las mediaciones dialécticas, que debían ser capturadas en el proceso de analizar la sociedad.

---

[35] Para un ejemplo de esta consideración en la obra del Institut, véase Adorno, «El ataque de Veblen a la cultura», *Prismas*, trad. de Manuel Sacristán (Barcelona, 1962), donde discute el concepto de «consumo conspicuo» (pp. 88-89).

[36] Para una discusión de la actitud de Marx frente al Estado desde este punto de vista, véase Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, pp. 202f.

El énfasis de Horkheimer sobre la dialéctica también se extendió a su comprensión de la lógica. Aunque rechazando las extravagantes reivindicaciones ontológicas hechas por Hegel para sus categorías lógicas, estuvo de acuerdo con la necesidad de una lógica sustantiva, antes que una meramente formal. En *Dämmerung*, Horkheimer escribió: «La lógica no es independiente del contenido. Frente a la realidad de que lo que no es caro para la parte favorecida de la humanidad permanece inalcanzable para los otros, la lógica no partidista debiera ser tan neutral como un libro de leyes que fuera el mismo para todos»[57]. El formalismo, característico de la ley burguesa (el ideal del *Rechtsstaat*, que significaba universalidad jurídica sin relacionar la ley a sus orígenes políticos), la moralidad burguesa (el imperativo categórico) y la lógica burguesa habían sido progresistas alguna vez, pero ahora servían sólo para perpetuar el statu quo. La verdadera lógica, al igual que el verdadero racionalismo, debía ir más allá de la forma para incluir también elementos sustantivos.

Sin embargo, la dificultad radicaba precisamente en decir cuáles eran estos elementos. En la noción de materialismo de Horkheimer el agnosticismo también se hacía extensivo a sus opiniones sobre la posibilidad de una antropología filosófica. Desestimó los esfuerzos de su anterior colega en Francfort, Max Scheler, para descubrir una naturaleza humana constante como nada más que una búsqueda desesperada de significación absoluta en un mundo relativista[58]. El anhelo de los fenomenólogos por la seguridad de las esencias eternas era una fuente de engaño, punto que Adorno y Marcuse iban a repetir en sus críticas respectivas de Husserl y Scheler[59].

Correlativamente, la Teoría Crítica negó la necesidad, o siquiera la posibilidad, de formular una descripción definitiva del «hombre socialista». Esta antipatía por la especulación antropológica ha sido atribuida por algunos comentadores a la influencia residual del socialismo cien-

---

[57] *Dämmerung*, p. 18.

[58] Horkheimer, «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», *ZfS* IV, 1 (1935), p. 5.

[59] Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie;* Marcuse, «The Concept of Essence», *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968) (originalmente en *ZfS* V, 1 [1936]).

tífico[60]. Si se comprende «científico» solamente como el antónimo de socialismo «utópico», esto es verdad. Pero a la vista de la hostilidad de la Escuela de Francfort frente a la reducción de la filosofía a la ciencia, la explicación parece sólo parcial. Otro posible factor, que el propio Horkheimer iba a destacar años más tarde[61], fue la influencia subterránea de un tema religioso en el materialismo de la Escuela de Francfort. Sería un error, en efecto, tratar a sus miembros como ateos dogmáticos. En casi todas las discusiones de Horkheimer sobre religión, éste tomó una posición dialéctica[62]. En *Dämmerung*, para citar un ejemplo, escribió que la religión no debiera ser comprendida solamente como una falsa conciencia, porque ayudaba a preservar una esperanza de justicia futura, la cual era negada por el ateísmo burgués[63]. Así puede darse algún crédito a su más reciente afirmación, en el sentido de que la prohibición judía tradicional de nombrar o describir a Dios y el Paraíso se reprodujo en la negativa de la Teoría Crítica a dar sustancia a su visión utópica. Como ha observado Jürgen Habermas, la renuencia de la filosofía idealista alemana a encarnar sus nociones de utopía fue muy similar al énfasis cabalístico sobre las palabras antes que sobre las imágenes[64]. La decisión de Adorno de escoger la música, el menos representativo de los modos estéticos, como instrumento primario por medio del cual explorar la cultura burguesa y buscar signos de su negación, indica el continuado poder de esta prohibición. De las figuras mayores conectadas con el Institut, sólo Marcuse intentó articular una antropología positiva en un momento dado de su carrera[65]. Es difícil establecer con certeza si el tabú

---

[60] Anónimo, «From Historicism to Marxist Humanism», página 598.

[61] Véase entrevista con Horkheimer en *Der Spiegel* (5 de enero de 1970), titulada «Auf das Andere Hoffen».

[62] Véase, por ejemplo, «Montaigne und die Funktion der Skepsis», pp. 21, 45, y «Zum Problem der Wahrheit», p. 363.

[63] *Dämmerung*, p. 116.

[64] Jürgen Habermas, «Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen», *Philosophisch-politische Profile* (Francfort, 1971), página 41. Horkheimer formuló una observación similar en «Über die deutschen Juden», *Zur Kritik der instrumentellen* página 311.

[65] Véase H. Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston, 1969), página 6f.

judío fue verdaderamente causal o meramente una racionalización *post facto.* En cualquiera de los casos, la Teoría Crítica consistentemente resistió la tentación de describir «el reino de la libertad» desde la ventajosa situación del «reino de la necesidad».

Y, sin embargo, incluso en la obra de Horkheimer aparecía una suerte de antropología negativa, una presencia implícita pero todavía poderosa. Aunque enraizada en alguna medida en Freud, sus orígenes primarios pueden hallarse en la obra de Marx. Al discutir el intento de Feuerbach de construir un cuadro explícito de la naturaleza humana, Marx había atacado sus premisas antihistóricas, abstractas, atemporales. La única constante, argüía, era la habilidad del hombre para crearse de nuevo. La «antropogénesis», para usar el término de un comentador posterior [66], era la única naturaleza humana aceptada por Marx. Aquí, Horkheimer estaba de acuerdo; la sociedad óptima era aquella en la que el hombre estaba libre para actuar como un sujeto antes que para ser actuado como un predicado contingente.

Cuando en los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx pareció ir más lejos al definir las categorías de la autoproducción humana, Horkheimer se retrajo. La posición central del trabajo en la obra de Marx y su énfasis concomitante sobre el problema del trabajo alienado en la sociedad capitalista jugaron un rol relativamente menor en los escritos de Horkheimer. En *Dämmerung* escribió: «Hacer del trabajo una categoría trascendente de la actividad humana es una ideología ascética... Los socialistas, a causa de su adhesión a este concepto general, se convierten a sí mismos en portadores de propaganda capitalista» [67].

Otro tanto ocurrió en los casos de Walter Benjamin y Theodor Adorno. Para Benjamin, el énfasis marxista vulgar sobre el trabajo «reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo... El trabajo, tal y como ahora se le entiende,

[66] AVINERI, *Social and Political Thought of Marx,* p. 85.
[67] *Dämmerung,* p. 181.

desemboca en la explotación de la naturaleza, que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier»[68]. Adorno, cuando hablé con él en Francfort en marzo de 1969, dijo que Marx quería convertir el mundo en su totalidad en un gigantesco taller.

El antagonismo de Horkheimer hacia la fetichización del trabajo expresaba otra dimensión de su materialismo: la exigencia de una felicidad sensual, humana. En uno de sus más vigorosos ensayos, «El Egoísmo y el Movimiento para la Emancipación»[69], discutió la hostilidad a la gratificación personal inherente en la cultura burguesa. A pesar del utilitarismo de un Bentham o un Mandeville, la ideología característica de la era burguesa inicial era kantiana[70]. Al no ver ninguna unidad entre el interés individual y la moralidad pública, Kant había planteado una distinción inevitable entre la felicidad y el deber. Aunque él atribuyera un cierto peso a ambos, hacia la época en que el capitalismo había avanzado lo suficiente, la precedencia del deber a la totalidad por sobre la gratificación personal había crecido de tal modo que la última estaba casi completamente olvidada. Para compensar por la represión de la genuina felicidad individual, se habían ideado diversiones de masas para aliviar el descontento[71]. Gran parte de la obra posterior del Institut sobre la «industria cultural» se abocó a mostrar la eficacia de estos paliativos.

Pero incluso movimientos presuntamente revolucionarios, alegaba Horkheimer, habían perpetuado la hostilidad burguesa característica hacia la felicidad[72]. Los romanos del siglo XIV bajo Cola di Rienzi y los florentinos de la época de Savonarola fueron dos claros ejem-

---

[68] WALTER BENJAMIN, *Discursos Interrumpidos* I (Madrid, Taurus, 1973), p. 185.

[69] HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS* V, 2 (1936).

[70] Marcuse iba a formular la misma observación en su artículo «The Affirmative Character of Culture», *Negations*, p. 119 (originalmente *ZfS* VI, 1 [1937]).

[71] HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», p. 171. Marcuse iba más tarde a ampliar esta idea en términos psicoanalíticos con su concepto de «desublimación represiva».

[72] *Idem*, pp. 174-215, *passim*.

plos de movimientos revolucionarios que terminaron por oponerse a la felicidad individual en nombre de algún bien superior. Más sorprendentemente todavía, la Revolución Francesa, y especialmente el Terror, ilustraron este tema. Robespierre, como Rienzi y Savonarola, confundió el amor al pueblo con su represión implacable. La igualdad traída por la revolución, anotó Horkheimer, fue la nivelación negativa producida por la guillotina, una igualdad de degradación antes que de dignidad. En el siglo XX había aparecido un fenómeno similar con el fascismo. El Führer o el Duce expresaban en forma extrema la típica combinación burguesa de sentimentalidad romántica y crueldad total. La ideología del deber y el servicio a la totalidad al precio de la felicidad individual alcanzó su expresión final en la retórica fascista. Las pretensiones revolucionarias de los fascistas no fueron más que un fraude destinado a perpetuar la dominación de las clases gobernantes.

En contraste con la ética burguesa de la abnegación, Horkheimer mantuvo la dignidad del egoísmo. Durante la Ilustración, Helvetius y Sade habían expresado una protesta, aunque distorsionada, contra el ascetismo en nombre de una moralidad más elevada. Más enérgicamente todavía, Nietzsche había expuesto la conexión entre autonegación y resentimiento implícita en la mayor parte de la cultura occidental. Donde Horkheimer difería de ellos era en su énfasis sobre el componente social en la felicidad humana. Su individuo egoísta, a diferencia del de los utilitaristas o incluso del de Nietzsche, siempre alcanzaba su mayor gratificación a través de una interacción comunal. En efecto, Horkheimer desafió constantemente la reificación del individuo y de la sociedad como polos opuestos, así como negó la mutua exclusividad de sujeto y objeto en la filosofía.

El énfasis del Institut sobre la felicidad personal como un elemento integral en su materialismo fue desarrollado más tarde por Marcuse en un artículo que escribió para la *Zeitschrift* en 1938: «Sobre el Hedonismo» [73]. En contraste con Hegel, quien «luchó contra el eudemonismo en nombre del progreso histórico» [74], Mar-

---

[73] MARCUSE, «On Hedonism», *Negations* (originalmente «Zur Kritik des Hedonismus», *ZfS*, 1 [1938]).
[74] *Idem*, p. 160.

cuse defendía las filosofías hedonistas por preservar un «momento» de verdad en su énfasis sobre la felicidad. Donde éstas se equivocaban tradicionalmente, sin embargo, era en su aceptación ingenua del individuo competitivo como el modelo de desarrollo personal más elevado. «El aspecto apologético del hedonismo», escribió Marcuse, puede hallarse «en la concepción abstracta del hedonismo sobre el aspecto subjetivo de la felicidad, en su incapacidad para distinguir entre intereses y necesidades falsos o verdaderos y placeres falsos o verdaderos» [75]. Al sostener la noción de placeres inferiores y superiores, Marcuse estaba más próximo al tipo epicúreo de hedonismo que al cirenaico, sobre ambos de los cuales trataba por extenso en el ensayo. (También se hallaba en compañía de un aliado improbable, John Stuart Mill, quien había hecho una distinción similar en su *Utilitarianism.)* Como él explicaba, «el placer en la humillación de otro como la propia humillación bajo una voluntad más fuerte, el placer en los múltiples sustitutos de la sexualidad, en los sacrificios sin sentido, en el heroísmo de guerra, son placeres falsos, porque los impulsos y necesidades que se realizan en ellos hacen a los hombres menos libres, más ciegos y más miserables de lo que tendrían que ser» [76].

Pero, como era de suponer, Marcuse denunciaba la creencia ahistórica de que las formas más altas de felicidad podían alcanzarse bajo las condiciones presentes. En efecto, argüía, la restricción de la felicidad por parte del hedonismo al consumo y el ocio, con exclusión del trabajo productivo, expresaba un juicio válido en una sociedad en la que el trabajo permanecía alienado. Lo no válido, sin embargo, era la suposición de que esta sociedad era eterna. El modo en que se produciría el cambio histórico era por supuesto difícil de predecir, porque «parece que los individuos educados para integrarse en los procesos liberales antagónicos no pueden ser jueces de su propia felicidad» [77]. La conciencia era, por consiguiente, incapaz de cambiar por sí misma; el ímpetu tenía que llegar desde el exterior:

---

[75] *Idem,* p. 168.
[76] *Idem,* p. 190.
[77] «The Concept of Essence», p. 191.

> En la medida en que la falta de libertad está ya presente en las necesidades y no sólo en su gratificación, ellas deben ser las primeras en liberarse no a través de un acto de educación o de la renovación moral del hombre, sino a través de un proceso político y económico que comprenda la disponibilidad de los medios de producción por parte de la comunidad, la reorientación del proceso productivo hacia las necesidades y carencias de toda la sociedad, el acortamiento de la jornada laboral y la participación activa de los individuos en la administración del conjunto [78].

Aquí Marcuse parecía aproximarse peligrosamente al énfasis sobre el desarrollo social objetivo, mantenido por los marxistas más ortodoxos, pero que el Institut había atacado al realzar el elemento subjetivo en la *praxis*. En efecto, haciendo una rápida digresión, el problema clave acerca del modo en que podría producirse el cambio en una sociedad que controlaba la conciencia de sus miembros continuó siendo un elemento de perturbación en gran parte de toda la obra posterior de Marcuse, especialmente *One-Dimensional Man* [79].

Cualesquiera fueran los medios para lograr la verdadera felicidad, ella sólo podría alcanzarse cuando la libertad también fuera universalmente conquistada. «La realidad de la felicidad», escribió Marcuse, «es la realidad de la libertad como la autodeterminación de la humanidad liberada en su lucha común con la naturaleza». Y como libertad era sinónimo de realización de la racionalidad, «en su forma completa ambas, felicidad y razón, coinciden» [80]. Marcuse aquí estaba abogando por esa convergencia de intereses generales y particulares habitualmente conocida como «libertad positiva» [81]. La felicidad individual era uno de los momentos en la totalidad de la libertad positiva; la razón era el otro.

---

[78] *Idem*, p. 193.
[79] (Boston, 1964).
[80] *Idem*, p. 199.
[81] Para una discusión de la «libertad positiva», véase FRANZ NEUMANN, «The Concept of Political Freedom», *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957), e ISAIAH BERLIN, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).

El énfasis de la Escuela de Francfort sobre la razón fue una de las características más salientes de su obra [82]. Esta es la más clara demostración de su deuda hacia Hegel. La tercera objeción importante de Horkheimer a los *Lebensphilosophen,* como se recordará, era que su exagerada reacción frente al deterioro de la racionalidad había conducido al rechazo de la razón como tal. Como repetiría Horkheimer una y otra vez a lo largo de su carrera, la racionalidad estaba en la raíz de cualquier teoría social progresista. Lo que él entendía por razón, sin embargo, nunca fue fácil de comprender para una audiencia no educada en las tradiciones de la filosofía alemana clásica. Implícitamente, Horkheimer se refería con frecuencia a la distinción de los idealistas entre *Verstand* (entendimiento) y *Vernunft* (razón). Por *Verstand* Kant y Hegel habían entendido una facultad inferior de la mente, que estructuraba el mundo fenoménico de acuerdo con el sentido común. Para el entendimiento, el mundo consistía en entidades finitas idénticas sólo a sí mismas y totalmente opuestas a todas las otras cosas. No llegaba así a penetrar la inmediatez para captar las relaciones dialécticas debajo de la superficie. *Vernunft,* por el otro lado, significaba una facultad que iba más allá de las meras apariencias, hasta esta realidad más profunda. Aunque Kant se apartaba de Hegel al rechazar la posibilidad de reconciliar el mundo de los fenómenos con la esfera nouménica, trascendente, de las «cosas-en-sí», compartía la creencia de Hegel en la superioridad de la *Vernunft* sobre el *Verstand.* De todos los miembros del Institut, quizá fue Marcuse el más apegado a la noción clásica de razón. En 1937 intentó definirla y orientarla en un sentido materialista del siguiente modo:

> La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, la única por medio de la cual éste se ha amarrado al destino humano. La filosofía quiere descubrir los fundamentos más generales y ulteriores del Ser. Bajo el nombre de razón concibió la idea de un Ser auténtico en el cual todas las antítesis importantes (de sujeto y objeto, esen-

---

[82] Véase, por ejemplo, *Eclipse of Reason,* de HORKHEIMER (Nueva York, 1947).

cia y apariencia, pensamiento y ser) se reconciliarían. Conectada con esta idea estaba la convicción de que lo que existe no es ya e inmediatamente racional, sino que más bien debe comparecer ante la razón... Como el mundo estaba ligado por el pensamiento racional y, en verdad, ontológicamente dependía de él, todo lo que contradecía a la razón o no era racional fue planteado como algo que había que superar. Se estableció la razón como un tribunal crítico [83].

Aquí Marcuse parecía estar abogando por una teoría de identidad, lo cual contrastaba agudamente con el énfasis general de la Escuela de Francfort sobre la no identidad. En efecto, en los escritos de Marcuse la aversión a la identidad era mucho más débil que en los de Horkheimer o Adorno [84]. No obstante, también en su obra la santidad de la razón y la reconciliación que ella implicaba siempre aparecieron como un ideal utópico. Después de todo, puede prohibirse a los judíos que nombren o describan a Dios, pero ellos no niegan su existencia. En todos los escritos del Institut la norma fue una sociedad hecha racional, en el sentido en que la filosofía alemana había definido tradicionalmente ese término. La razón, como indica el pasaje anterior, era el «tribunal crítico» sobre el cual se asentaba básicamente la Teoría Científica. La irracionalidad de la sociedad actual era constantemente desafiada por la posibilidad «negativa» de una alternativa verdaderamente racional.

Si Horkheimer se mostró renuente a afirmar la identidad completa de sujeto y objeto, se sintió más seguro al rechazar su estricta oposición dualista, legada por Descartes al pensamiento moderno [85]. Implícita en el legado cartesiano, arguyó, estaba la reducción de la razón a su dimensión subjetiva. Este fue el primer paso

---

[83] MARCUSE, «Philosophy and Critical Theory», *Negations*, páginas 135-136 (originalmente *ZfS* VI, 3 [1937]. Puede hallarse una ampliación de la distinción entre los dos tipos de razón en su *Reason and Revolution*, pp. 44-46.

[84] Para una discusión de la importancia de la teoría de identidad en la obra de Marcuse, véase mi artículo «The Metapolitics of Utopianism», *Dissent* XVII, 4 (julio-agosto de 1970).

[85] «Zum Rationalismusstreit», p. 1; «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», p. 6.

para apartar la racionalidad del mundo y conducirla a la interioridad contemplativa. Condujo a una separación eterna de esencia y apariencia, que promovió la aceptación acrítica del *statu quo*[86]. Como resultado, la racionalidad progresivamente vino a identificarse con el sentido común del *Verstand*, en vez de hacerlo con la *Vernunft*, más ambiciosamente sintética. En efecto, los ataques de los irracionalistas de fines del siglo XIX contra la razón habían apuntado básicamente a su reducción al *Verstand* divisiva, formal y analítica. Esta era una crítica que Horkheimer podía compartir, aunque él no rechazó la racionalidad analítica totalmente. «Sin precisión y orden de conceptos, sin *Verstand* —escribió—, no hay pensamiento, no hay dialéctica»[87]. Incluso la lógica dialéctica de Hegel, adoptada por la Teoría Crítica, no negaba simplemente la lógica formal. El *aufheben* hegeliano significaba tanto preservación como trascendencia y cancelación. Lo que Horkheimer rechazaba era la completa identificación de la razón y la lógica con el poder limitado del *Verstand*.

A lo largo de su historia, el Institut llevó a cabo una animosa defensa de la razón en dos frentes. Además del ataque de los irracionalistas, que en el siglo XX había degenerado en franca necedad oscurantista, otra amenaza, quizá más seria, surgía desde un ámbito diferente. Con el colapso de la síntesis hegeliana en la segunda mitad del siglo XIX, junto con el creciente dominio de la ciencia natural sobre las vidas de los hombres se había desarrollado un nuevo énfasis sobre la ciencia social derivada empíricamente. El positivismo negaba la validez de la idea tradicional de razón como *Vernunft*, a la cual desestimaba como metafísica huera. En la época de la Escuela de Francfort los proponentes más importantes de este punto de vista eran los positivistas lógicos del Círculo de Viena, que se vieron obligados a emigrar a Estados Unidos más o menos al mismo tiempo[88]. En Estados Unidos su impacto fue

---

86 «Zum Problem der Wahrheit», p. 354.

87 *Idem*, p. 357.

88 Para un análisis de la emigración del Círculo de Viena a Estados Unidos, véase HERBERT FEIGL, «The *Wiener Kreis* in America», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).

mucho mayor que el del Institut a causa de la congruencia de sus ideas con las tradiciones básicas de la filosofía americana. En años posteriores Horkheimer se esforzó para establecer las semejanzas entre escuelas nativas como el pragmatismo y el positivismo lógico [89].

Su primera censura contra el positivismo lógico apareció en 1937 en la *Zeitschrift* [90]. Una vez más puso de manifiesto su sensibilidad ante las funciones cambiantes de una escuela de pensamiento en diferentes contextos históricos. Originalmente, argüía, el empirismo, como lo practicaban Locke y Hume, contenía un elemento dinámico, incluso crítico, en su insistencia sobre la percepción del individuo como fuente del conocimiento. Los empiristas de la Ilustración habían usado sus observaciones para socavar el orden social prevaleciente. El positivismo lógico contemporáneo, por otra parte, había perdido esta cualidad subversiva, a causa de su creencia de que el conocimiento, aunque inicialmente derivado de la percepción, estaba realmente vinculado con los juicios sobre esa percepción contenidos en las denominadas «frases de protocolo» [91]. Al restringir la realidad a lo que podía expresarse por medio de tales frases, lo indecible quedaba excluido del dominio del filósofo. Pero, más fundamental todavía, el énfasis empírico general sobre la percepción ignoraba el elemento activo en todo conocimiento. El positivismo, bajo cualquiera de sus formas, significaba en última instancia la abdicación de la reflexión [92]. El resultado era la absolutización de los «hechos» y la reificación del orden existente [93].

Además de este disgusto por el fetichismo de los hechos, Horkheimer también objetó la dependencia de los positivistas lógicos en relación a la lógica formal y la exclusión de una alternativa sustantiva. Ver a la lógica como análoga a las matemáticas, sostenía, significaba reducirla a una serie de tautologías sin significación real en el mundo histórico. Creer que todo ver-

---

89 Véase *Eclipse of Reason, passim.*

90 «Der neue Angriff auf die Metaphysik», *ZfS* VI, 1 (1937).

91 *Idem,* p. 13.

92 Para una ampliación de esta observación en un pensador de la segunda generación de la Escuela de Francfort, véase HABERMAS, *Knowledge and Human Interests, passim.*

93 «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», p. 27.

dadero conocimiento aspiraba a la condición de una conceptualización matemática, científica, era caer en una metafísica tan perniciosa como aquella que los positivistas habían decidido refutar [94].

Quizá lo peor de todo, en opinión de Horkheimer, era la pretensión de los positivistas de haber diferenciado los hechos de los valores. Aquí detectó un alejamiento del uso original del empirismo por parte de la Ilustración como un arma partidaria contra las mistificaciones de la superstición y la tradición. Una sociedad, arguyó [95], podría estar ella misma «poseida» y así producir «hechos» que fueran en sí «insanos». Como carecía de medios para evaluar esta posibilidad, el empirismo moderno capitulaba ante la autoridad del *statu quo*, a pesar de sus intenciones. Los miembros del Círculo de Viena podrían ser progresistas en su política, pero esto no tenía ninguna relación con su filosofía. Su rendición a la mística de la realidad prevaleciente, sin embargo, no era arbitraria; era más bien una expresión de la contingencia de la existencia en una sociedad que administraba y manipulaba las vidas de los hombres. Así como el hombre debe restablecer su habilidad para controlar su propio destino, así debe la razón ser restaurada en su lugar apropiado como árbitro de los fines, no simplemente de los medios. La *Vernunft* debía recuperar el terreno que había perdido con el triunfo del *Verstand*.

Lo que hizo tan problemático el énfasis de Horkheimer sobre la razón fue su prejuicio antimetafísico, igualmente fuerte. La realidad debía ser juzgada por el «tribunal de la razón», pero la razón no debía ser tomada como un ideal trascendente, existente fuera de la historia. La verdad, insistieron siempre Horkheimer y sus colegas, no era inmutable. Y, sin embargo, negar el valor absoluto de la verdad no significaba sucumbir en un relativismo, epistemológico, ético o de otra clase. En efecto, la dicotomía de absolutismo y relativismo era falsa. Cada período de tiempo tiene su propia verdad, argüía Horkheimer [96], aunque no haya una verdad por encima del tiempo. Verdadero es todo aquello que promueve un cambio social en la dirección de una so-

[94] *Idem*, p. 49.
[95] *Idem*, p. 29.
[96] «Zum Problem der Wahrheit», pp. 337-338.

ciedad racional. Esto por supuesto planteaba una vez más el problema de qué se quería decir con esa palabra, razón, a la cual la Teoría Crítica nunca intentó definir explícitamente. La dialéctica era soberbia en sus ataques a las pretensiones de verdad de otros sistemas, pero cuando llegaba el momento de articular los fundamentos de sus propios supuestos y valores, ya no marchaba tan bien. Igual que su dependencia implícita de una antropología negativa, la Teoría Crítica tenía un concepto básicamente insustancial de la razón y la verdad, arraigado en condiciones sociales y a la vez fuera de ellas, conectado con la *praxis* y no obstante guardando las distancias respecto de ésta. Si puede decirse que la Teoría Crítica haya tenido una teoría de la verdad, ésta aparecía en su crítica inmanente de la sociedad burguesa, que comparaba las pretensiones de la ideología burguesa con la realidad de sus condiciones sociales. La verdad no estaba fuera de la sociedad, sino contenida en sus propias reivindicaciones. Los hombres tenían un interés emancipatorio en actualizar la ideología.

Al rechazar todas las pretensiones a una verdad absoluta, la Teoría Crítica tuvo que enfrentar muchos de los problemas que la sociología del conocimiento estaba tratando de resolver en la misma época. Sin embargo, Horkheimer y los otros nunca se mostraron deseosos de ir tan lejos como Karl Mannheim, quien coincidentemente compartió el espacio de oficina en el Institut antes de 1933, en «desenmascarar» al marxismo como una ideología más entre las otras. Al afirmar que todo conocimiento estaba arraigado en su contexto social *(Seinsgebunde)*, Mannheim parecía estar socavando la distinción marxista básica entre conciencia falsa y verdadera, a la cual la Teoría Crítica se adhería. Como iba a escribir Marcuse, la Teoría Crítica se «interesa en el contenido de verdad de los problemas y conceptos filosóficos. La empresa de la sociología del conocimiento, por el contrario, se ocupa sólo de las no verdades, no las verdades, de las filosofías anteriores» [97]. Sin embargo, curiosamente, cuando Horkheimer escribió su crítica de Mannheim [98], en los años previos a la emigra-

---

[97] «Philosophy and Critical Theory», *Negations*, pp. 147-148.
[98] «Ein neuer Ideologiebegriff?»

ción, escogió atacarlo básicamente por las implicaciones absolutistas, antes que por las relativistas, de su sociología del conocimiento. Especialmente desafortunado en este sentido, afirmó, era el «relacionismo» de Mannheim, que intentaba salvar la verdad objetiva argumentando que todas las verdades parciales eran perspectivas sobre la totalidad. Al suponer que existía una verdad total semejante en la síntesis de los distintos puntos de vista, Mannheim estaba siguiendo un concepto de conocimiento gestaltiano simplificado [99]. Subyaciendo a todo esto, estaba la convicción armonizadora, casi hegeliana, de que era posible reconciliar todas las perspectivas, una creencia cuyas implicaciones para el cambio social resultaban quietistas. A diferencia de Marx, quien había buscado la transformación social antes que la verdad, Mannheim había subrepticiamente retornado a una búsqueda metafísica del conocimiento puro [100].

Más aún, denunciaba Horkheimer, el concepto del «Ser» que determinaba la conciencia en Mannheim era altamente no dialéctico. Para Horkheimer, había siempre retroalimentación y mediación entre base y superestructura [101]. Mannheim, en contraste, había retornado a una especie de dualismo de sujeto y objeto que los hispostasiaba a ambos. No había una realidad «objetiva» reflejada parcialmente por la conciencia individual. Afirmar que la había era ignorar la parte jugada por la *praxis* en la creación del mundo.

Praxis y razón eran en efecto los dos polos de la Teoría Crítica, como lo habían sido para los hegelianos de izquierda de un siglo antes. La interacción y tensión entre ellos contribuía enormemente a la sugestividad dialéctica de la teoría, aunque la primacía de la razón

[99] *Idem*, p. 50.

[100] *Idem*, p. 56.

[101] *Idem*, p. 55. Marcuse formula la misma observación en su artículo sobre Mannheim («Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode», *Die Gesellschaft VI* [octubre de 1929], páginas 361-362). Marcuse se mostró algo más benévolo que Horkheimer hacia Mannheim, arguyendo que la reducción de Mannheim del marxismo a la conciencia de una clase específica apuntaba a una conexión válida entre teoría y *praxis*. No obstante, criticó a Mannheim por pasar por alto «el momento intencional de todos los acontecimientos» (p. 362) y por su relacionismo, con sus implicaciones quietistas. Adorno, cuando escribió sobre la sociología del conocimiento, fue más duro todavía; véase «La Conciencia de la Sociología del Saber», en *Prismas*.

nunca estuvo en duda. Como escribió Marcuse en *Reason and Revolution*, hablando por toda la Escuela de Francfort, «la teoría preservará la verdad incluso si la práctica revolucionaria se aparta de su sendero correcto. La práctica sigue a la verdad, no viceversa» [102]. No obstante, la importancia de la actividad autodeterminada, de la «antropogénesis», fue constantemente realzada en los primeros escritos del Institut. Aquí la influencia de la *Lebensphilosophie* sobre Horkheimer y sus colegas fue crucial, aunque siempre entendieron a la verdadera *praxis* como un esfuerzo colectivo. El énfasis sobre la *praxis* se acordaba bien con el rechazo, por parte de la Escuela de Francfort, de la teoría de identidad de Hegel. En los espacios creados por las mediaciones irreductibles entre sujeto y objeto, particular y universal, podía sustentarse la libertad humana. En efecto, lo que tanto alarmó a la Escuela de Francfort en años posteriores fue la liquidación progresiva de estas verdaderas áreas de espontaneidad humana en la sociedad occidental.

El otro punto antípoda de la Teoría Crítica, la reconciliación utópica de sujeto y objeto, esencia y apariencia, particular y universal, tenía connotaciones muy diferentes. La *Vernunft* implicaba una razón objetiva que no estaba constituida solamente por los actos subjetivos de hombres individuales. Aunque se hubiera transformado de ideal filosófico en un ideal social, todavía guardaba huellas de sus orígenes metafísicos. El marxismo vulgar había permitido que estas tendencias reaparecieran en el materialismo monista que el Institut nunca se cansó de atacar. Y, sin embargo, como se ha visto, incluso en la Teoría Crítica había una metafísica negativa y una antropología negativa implícitas —negativas en el sentido de rehusar definirse en cualquier forma fija, adscribiéndose así a la sentencia de Nietzsche de que una «gran verdad quiere ser criticada, no idolatrada».

Como pensadores en la tradición de la «libertad positiva» que incluía a Platón, Rousseau, Hegel y Marx, fueron atrapados en el dilema básico que ha acosado la tradición desde sus orígenes. Como ha señalado Hannah Arendt [103], la noción de libertad positiva contenía un conflicto inherente, simbolizado por la tensión entre

---

[102] *Reason and Revolution*, p. 322.

[103] HANNAH ARENDT, «What is Authority?», *Between Past and Future* (Cleveland y Nueva York, 1961).

la experiencia política griega y los intentos subsiguientes de los filósofos griegos para hallarle una explicación. De lo primero vino la identificación de la libertad con los actos humanos y el discurso humano —en síntesis, con la *praxis.* De lo segundo, su equiparación con ese ser auténtico que era la razón. Desde entonces se han llevado a cabo muchos intentos de integración. La sutileza y riqueza del esfuerzo del Institut lo marca como uno de los más fructíferos, aunque también él desembocara en el fracaso.

Antes de pasar a las implicaciones metodológicas de la Teoría Crítica, debiera señalarse la contribución de otros miembros del Institut para su formulación. Aunque Lowenthal y Pollock estaban básicamente interesados en otras cuestiones, tanto intelectual como institucionalmente, participaron no obstante activamente en la discusión de los artículos enviados para publicar en la *Zeitschrift.* Más influyentes, sin embargo, fueron Adorno y Marcuse, quienes escribieron por extenso sobre cuestiones teóricas bajo sus propios nombres. Al examinar su obra individualmente, quizá podamos clarificar más la actitud filosófica del Institut. Lo haremos, sin embargo, sin comentar la validez de sus análisis de otros pensadores; el objeto es iluminar la Teoría Crítica, antes que bosquejar una interpretación alternativa.

En lo que hace a sus contribuciones para el Institut, en la década de 1930 Adorno estaba ocupado casi por completo con la sociología de la música. Fuera de la *Zeitschrift,* sin embargo, publicó un largo estudio filosófico y trabajó considerablemente en otro [104]. En ambos se reveló manifiestamente su proximidad a la posición de Horkheimer. Aunque los dos no escribieron en colaboración hasta la década de 1940, hubo una notable semejanza de criterios desde el principio. Hay evidencia de esto en una carta escrita por Adorno a Lowenthal desde Londres en 1934, discutiendo su respuesta a *Dämmerung,* recientemente publicado:

---

[104] ADORNO, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Tubinga, 1933), y *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956).

He leído el libro varias veces con la mayor precisión y me ha producido una impresión extraordinaria. Conocía ya la mayoría de los fragmentos; sin embargo, en esta forma todo parece completamente diferente; sobre todo, una cierta amplitud de presentación, que antes me había molestado en aforismos sueltos, ahora me parece un medio de expresión obvio —exactamente adecuado al desarrollo agonizante de la situación capitalista total, cuyos horrores existen tan esencialmente en la precisión de los mecanismos de mediación... En lo que a mi posición respecta, creo que puedo identificarme casi completamente con él —tan completamente que me resulta difícil señalar mis diferencias. Como nuevo y especialmente esencial para mí, me gustaría mencionar la interpretación del problema de la contingencia personal contra la tesis de la justicia radical y, en general, la crítica de la antropología estática en todas las partes. Quedaría por discutir quizá la relación general con la Ilustración [105].

Aquí quizá por primera vez Adorno aludía a esa crítica más global de la Ilustración que él y Horkheimer llevarían a cabo juntos muchos años después.

La primera crítica filosófica importante de Adorno fue *Kierkegaard: Construcción de la Estética,* escrita en 1929-1930 y presentada como *Habilitationsschrift* a Paul Tillich en 1931. Su fecha de publicación, irónicamente, coincidió con el día de la subida de Hitler al poder en 1933. Siegfried Kracauer, con quien Adorno había estudiado a Kant, fue el destinatario de su dedicatoria; el impacto de otro amigo íntimo, Walter Benjamin, era también evidente en los argumentos de Adorno. Tanto Benjamin como Tillich estuvieron entre quienes comentaron favorablemente el libro [106]. *Kierkegaard* no fue, sin embargo, un éxito crítico o popular. Debido par-

[105] Carta de Adorno a Lowenthal, 6 de julio de 1934.

[106] Para la reseña de Benjamin, véase *Vossische Zeitung* (2 de abril de 1933). Tillich, recientemente designado en la facultal del Union Theological Seminary en Nueva York, escribió una reseña en el *Journal of Philosophy,* XXXI, 23 (8 de noviembre de 1934). Karl Löwith escribió otra en *Deutsche Literatur-Zeitung,* V, 3F, 5 (1934).

cialmente a su estilo arrogantemente abstruso y a su análisis exigentemente complejo, su efecto mínimo fue también producto de lo que Adorno iba a llamar más tarde su estar «eclipsado desde el comienzo por la perversidad política» [107].

Con todas sus dificultades —toda la obra de Adorno fue inflexiblemente exigente incluso para el lector más cultivado—, el libro contenía muchos de los temas que iban a ser característicos de la Teoría Crítica. La elección de un tema a través del cual Adorno esperaba explorar estas cuestiones no fue sorprendente, a la luz de sus propias inclinaciones artísticas. Desde el comienzo del libro, sin embargo, señaló con claridad que para él estética quería decir algo más que simplemente una teoría del arte; la palabra para él, como para Hegel, significaba un cierto tipo de relación entre sujeto y objeto. Kierkegaard también lo había comprendido en una forma específicamente filosófica. En *O esto/O lo otro* había definido la esfera estética como «ésa a través de la cual el hombre inmediatamente es lo que es; la ética es aquella a través de la cual deviene lo que deviene» [108]. Pero como anotó Adorno en la primera de sus numerosas críticas a Kierkegaard, «lo ético ulteriormente se retiraba detrás de su enseñanza de religión-paradoja. A la vista del 'salto' de la fe, lo estético acusatoriamente se transformaba, de un estadio en el proceso dialéctico, a saber, aquel de lo no-decisivo, en una simple inmediatez como de criatura» [109]. Para Adorno, la inmediatez, es decir, la busca de verdades primarias, era anatema. Como el de Horkheimer, su pensamiento estaba siempre arraigado en una suerte de ironía cósmica, una negativa a descansar en alguna parte y decir finalmente, «Aquí es donde yace la verdad». Ambos rechazaron la premisa básica de Hegel de la identidad entre sujeto y objeto.

Ostensiblemente, Kierkegaard la había rechazado también. Sin embargo, para Adorno, la famosa celebración de la subjetividad en Kierkegaard inconscientemente contenía una teoría de identidad. «La intención de su filosofía —escribió Adorno— no apunta hacia la deter-

---

[107] «Notiz» en la tercera edición de *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen* (Francfort, 1966), p. 321.
[108] Citado en *Kierkegaard* (ed. de 1966), p. 29.
[109] *Idem*, p. 29.

minación de la subjetividad, sino de la ontología; y la subjetividad aparece no como su contenido, sino como su escenario *(Schauplatz)»*[110]. Detrás de toda esta charla sobre el individuo existencial, concreto, acecha allí un anhelo secreto de la verdad trascendente; «Hegel se vuelve hacia adentro: lo que para él es la historia del mundo, para Kierkegaard es el hombre individual»[111].

Más aún, la ontología postulada por Kierkegaard era la del infierno, no la del paraíso; la desesperación, antes que la esperanza, estaba en el centro de su visión. La retirada hacia el interior propuesta por Kierkegaard era en realidad una retirada hacia una repetición demoníaca, mítica, que negaba el cambio histórico. «La interioridad —escribió Adorno— es la prisión histórica de la humanidad prehistórica»[112]. Al rechazar el mundo histórico, Kierkegaard se había convertido en un cómplice de la reificación que tan a menudo denunciara; su dialéctica carecía de un objeto material y significaba así un retorno al idealismo que aseguraba haber dejado atrás. Al negar la historia real, se había retirado hacia una antropología pura basada en la «historicidad *(Geschichtlichkeit):* la posibilidad abstracta de la existencia en el tiempo»[113]. Relacionado con esto estaba su concepto de *Gleichzeitigkeit*[114], tiempo sin cambio, que era el correlato del yo absolutizado. Aquí Adorno estaba formulando una crítica similar a aquella lanzada por Horkheimer contra la idea bergsoniana de *durée,* ya discutida anteriormente.

Junto con sus análisis de las implicaciones filosóficas de la interioridad, Adorno incluyó una investigación sociológica de lo que él llamaba el *intérieur* burgués en la época de Kierkegaard. La interioridad subjetiva, argüía, no estaba desvinculada de la posición de un *rentier* situado fuera del proceso de producción, que era la posición del propio Kierkegaard. En este rol compartía al típico sentimiento pequeño burgués de impotencia, que él llevó hasta el extremo rechazando ascéticamente el yo natural en su totalidad: «Su rigor moral se derivó de la afirmación absoluta de la persona aislada. Criticó todo

110 *Idem,* p. 46.
111 *Idem,* p. 35.
112 *Idem,* p. 111.
113 *Idem,* p. 62.
114 *Idem,* p. 67.

eudemonismo como contingente en contraste con el yo sin objeto»[115]. Así no fue accidental que el sacrificio esté en el centro de su teología; el hombre absolutamente espiritual terminaba por aniquilar su yo natural: «El espiritualismo de Kierkegaard es, ante todo, hostilidad a la naturaleza»[116]. Aquí y en otro pasaje de su libro, Adorno expresaba un deseo de vencer la hostilidad del hombre hacia la naturaleza, un tema que jugaría un papel cada vez más importante en la obra posterior del Institut.

Aunque en años posteriores escribiera algún artículo ocasional sobre Kierkegaard[117], su *Kierkegaard: construcción de la Estética* fue en realidad el *Abschied* (adiós)[118] de Adorno al filósofo danés. En 1934 salió del continente rumbo a Inglaterra, donde estudió en el Mercado College, en Oxford. Salvo algunos viajes esporádicos de regreso a Alemania, permaneció en Inglaterra durante los próximos tres años y medio. Mientras continuaba ocupándose de música y escribiendo artículos para la *Zeitschrift* sobre temas relacionados con ella, halló tiempo para empezar un largo estudio sobre Edmund Husserl, por cuya obra estaba interesado ya desde su disertación doctoral en 1924. Por la época en que apareció, en 1956, su tono no era menos crítico que el de su tratamiento anterior de Kierkegaard. También en esta obra pueden hallarse muchas de las ideas que Adorno y Horkheimer estaban desarrollando simultáneamente. Aunque ciertas secciones de la obra —el capítulo tercero y la introducción— no fueron escritas hasta la década del cincuenta, un examen de *Hacia una metacrítica de la epistemología* permite vislumbrar cuál era la actitud de la Teoría Crítica ante la fenomenología en la década del treinta.

En su primer libro, Adorno había destacado a Husserl como alguien que compartía el énfasis de Kierkegaard sobre el yo[119]. Por lo tanto, ahora se concentró sobre los aspectos epistemológicos de la obra de Husserl, especialmente aquellos contenidos en sus *Investigaciones*

---

[115] *Idem*, p. 90.
[116] *Idem*, p. 97.
[117] En *SPSS*, VIII, 3 (1939-1940), Adorno escribió un artículo: «On Kierkeggard's Doctrine of Love».
[118] Esta fue la palabra empleada por Adorno cuando hablé con él en Francfort, en marzo de 1969.
[119] *Kierkegaard*, p. 137.

lógicas iniciales, publicadas en tres volúmenes en 1900, 1901 y 1913. Aplaudió el deseo de Husserl de ir más allá del psicologismo como explicación del conocimiento, pero cuando Husserl hablaba de un sujeto trascendente, Adorno percibía un deseo de aniquilar el individuo contingente. En el mismo espíritu de Kierkegaard, Husserl revelaba un anhelo fundamental de certidumbre ontológica. Al atacar su método «reductivo», que buscaba esencias eternas a través de una exploración fenomenológica de la conciencia, Adorno, como Horkheimer, sostenía la importancia de la mediación *(Vermittlung)*.

La búsqueda de principios básicos de Husserl revelaba una teoría de identidad inherente, a pesar de sus pretensiones antiidealistas. La necesidad de una certeza intelectual absoluta, argüía Adorno, era probablemente un reflejo de una inseguridad personal: «La libertad no es dada nunca..., siempre amenazada... Lo absolutamente cierto como tal es siempre falta de libertad... Es una conclusión equivocada suponer que lo que permanece es más verdadero que lo que transcurre»[120]. Una verdadera epistemología debería acabar con el fetiche del conocimiento como tal, el cual, como demostró Nietzsche, conduce a la sistematización abstracta. La verdad no era lo que «restaba»[121] cuando se producía una reducción de sujeto a objeto, o viceversa. Residía en cambio en el «campo de fuerza»[122] entre sujeto y objeto. El realismo absoluto y el nominalismo absoluto, que podían hallarse ambos en la obra de Husserl, conducían a reificaciones igualmente falaces. Como escribió Adorno en otro artículo sobre Husserl, «quien trate de reducir el mundo a lo factual o a la esencia cae de un modo u otro en la posición de Münchhausen, que trataba de arrastrarse fuera del pantano tirando de sus propias trenzas»[123].

Al buscar lo inmutable, Husserl implícitamente aceptaba la realidad del «mundo administrado»[124] corriente. Husserl, escribió Adorno, fue el «más estático pensador de su período»[125]. No era bastante buscar lo permanente

---

120 ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, pp. 24-25.
121 *Idem*, p. 79.
122 *Idem*, p. 82.
123 ADORNO, «Husserl and the Problem of Idealism», *Journal of Philosophy*, XXVII, 1 (4 de enero de 1940), p. 11.
124 *Zur Metakritik*, p. 43.
125 «Husserl and the Problem of Idealism», p. 7.

dentro de lo fugitivo, o lo arcaico dentro de lo presente. Una verdad dialéctica, argüía Adorno, era «el intento de ver lo nuevo en lo viejo en vez de simplemente lo viejo en lo nuevo» [126]. Aunque Husserl había tratado de perforar el mundo reificado por medio de su método reductivo basado en la intuición *(Wessensschau)*, había fracasado. Adorno admitía que la intuición fuera una parte legítima de la experiencia, pero no debía ser elevada a método absoluto de conocimiento. Al hacer justamente eso, Husserl había expresado un rechazo inconsciente del «mundo real», que para él era «extraño del yo» [127]. El ser no podía divorciarse enteramente de los hechos de la percepción ni tampoco equipararse con ellos.

De la epistemología de Husserl Adorno pasaba a criticar su realismo matemático y su «absolutismo» lógico. El triunfo del pensamiento matemático en Occidente, afirmaba Adorno, contenía un elemento mítico. El fetiche de los números había conducido a un repudio de la no identidad y a una suerte de idealismo hermético. De igual modo, la dependencia de la lógica formal como un absoluto mental contenía huellas míticas. Estos modos de pensamiento carecían de significación social. La reificación de la lógica, afirmaba Adorno, «remite a la forma de artículo de consumo cuya identidad existe en la 'equivalencia' del valor de cambio» [128]. En vez de la lógica formal, que perpetuaba el falso dualismo de forma y contenido, Adorno sugería una alternativa más dinámica que remitía a Hegel. «La lógica —escribió— no es el Ser, sino un proceso que no puede ser simplemente reducido al polo de 'subjetividad' u 'objetividad'. La autocrítica de la lógica tiene su propio resultado dialéctico... No hay lógica sin frases, no hay frases sin una función mental sintética» [129]. La lógica formal, con sus leyes de contradicción e identidad, era una especie de tabú represivo que en última instancia conducía a la dominación de la naturaleza [130]. Adorno objetó también fuertemente a la teoría mimética de la percepción, y la halló incluso en la fenomenología de Husserl, pese a su énfasis sobre la intencionalidad. Cuando se lo compren-

[126] *Zur Metakritik*, p. 47.
[127] *Idem*, p. 55.
[128] *Idem*, p. 79.
[129] *Idem*, p. 88.
[130] *Idem*, p. 90.

de correctamente, aseguraba, el lugar de la verdad se convierte en la dependencia mutua, la producción de objeto y sujeto a través uno de otro *(sich durcheinander Produzieren)*, y no debiera considerárselo como un acuerdo estático, como 'intención'»[131]. Cualesquiera fueran los medios empleados, escribía, el intento de Husserl de descubrir la verdad esencial era en vano: «Sólo en el repudio de toda ilusión semejante, en la idea de la verdad sin imagen, se preserva y trasciende la mimesis perdida, no en la preservación de sus rudimentos (de la verdad)»[132].

La tendencia de Husserl a reificar lo dado, razonaba Adorno, estaba relacionada con la destrucción de la *Erfahrung* (experiencia) por parte de la sociedad burguesa avanzada y su reemplazo por conceptos inertes, administrados. La desaparición de la verdadera experiencia, que Benjamin también había señalado como una característica de la vida moderna[133], correspondía al creciente desvalimiento del hombre moderno. Para Adorno la fenomenología representaba así el último fútil esfuerzo del pensamiento burgués para rescatarse de la impotencia. «Con la fenomenología —escribió—, el pensamiento burgués alcanzó su fin en exposiciones fragmentadas, disociadas, contradictorias entre sí, y se resignó a la simple reproducción de lo que es»[134]. Al hacer esto, se volvió contra la acción en el mundo: «La denigración de la *praxis* como un simple caso especial de intencionalidad es la consecuencia más grosera de sus premisas reificadas»[135]. Pero lo peor de todo es que el supuesto de una inmediatez y una identidad absoluta podía muy bien conducir a la dominación política de una ideología absoluta. Había, sugería Adorno, una conexión subterránea entre

---

131 *Idem*, p. 146.

132 *Idem*, p. 151.

133 En su artículo sobre la decadencia de la narración («The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov», *Illuminations*), escribió Benjamin: «La experiencia se ha devaluado... Nunca la experiencia había sido contradecida más completamente que la experiencia estratégica por la guerra táctica, la experiencia económica por la inflación, la experiencia corporal por la guerra mecánica, la experiencia moral por quienes ocupan el poder» (pp. 83-84). (Con el título *El narrador*, en preparación en «Iluminaciones IV» en Taurus Ediciones.)

134 *Zur Metakritik*, p. 180.

135 *Idem*, p. 221.

fenomenología y fascismo —ambas eran expresiones de la crisis final de la sociedad burguesa [136].

Entre los miembros de la Escuela de Francfort, quizá fue Adorno quien más persistentemente expresó su aversión hacia la ontología y la teoría de identidad. Al mismo tiempo, también rechazó el positivismo ingenuo como una metafísica no reflexiva independiente, contrastándolo con una dialéctica que ni negaba ni aceptaba plenamente el mundo fenoménico como el fundamento de la verdad. Contra aquellos que sostenían un individualismo abstracto, señalaba el componente social a través del cual la subjetividad era inevitablemente mediada. Con la misma fuerza resistió la tentación de asentir a la disolución del individuo contingente en una totalidad, fuera ésta el *Volk* o la clase. Incluso Walter Benjamin, el amigo de quien aprendió tanto, no escapó a la crítica en este aspecto. En un ensayo escrito después del trágico suicidio de Benjamin en 1940, Adorno se lamentaba:

> Benjamin no lucha contra el subjetivismo supuestamente hinchado, sino contra el concepto mismo de lo subjetivo. El sujeto se disipa entre los polos de su filosofía, mito y reconciliación. Ante la mirada de medusa, el hombre va convirtiéndose cada vez más en escenario de cumplimientos objetivos. Por eso la filosofía de Benjamin suscita tanto terror cuanta felicidad promete [137].

En su énfasis persistente sobre la no identidad y la contingencia, Adorno desarrolló una filosofía tan «atonal» como la música que había absorbido de Schönberg [138].

Sería difícil decir otro tanto del tercero de los teóricos importantes del Institut, Herbert Marcuse. A pesar del énfasis constante sobre la negatividad en su obra y del pesimismo que a menudo se le ha atribuido [139], la

---

[136] *Idem*, pp. 28-29. Marcuse iba a exponer esto todavía más enérgicamente en su artículo «The Concept of Essence», *Negations*.

[137] ADORNO, «Caracterización de Walter Benjamin», *Prismas*, p. 252.

[138] Georg Pitch tituló su artículo sobre la muerte de Adorno «Atonale Philosophie» (*Merkur*, XXIII, 10 [octubre de 1969]).

[139] Para un ejemplo reciente, véase Jerry Cohen, «The Philosophy of Marcuse», *New Left Review* (septiembre-octubre de 1969).

escritura de Marcuse siempre contenía una fe implícita en la posible realización de la *Vernunft* en el mundo social. La *Lebensphilosophie* de fines del siglo XIX parece haber influido menos sobre él que sobre Horkheimer. Como ha observado Jürgen Habermas [140], Marcuse fue mucho más receptivo a la filosofía del siglo XX que cualquier otro pensador filosófico del Institut. Sus experiencias con Husserl y Heidegger dejaron una honda huella, aunque su influencia disminuyera mucho durante sus años con el Institut. Además, su estilo de filosofar era siempre más discursivo que el de Horkheimer o Adorno, posiblemente a causa de que no compartía su activo interés estético. Pero su estilo era quizá también un reflejo de su creencia de que escribir en una forma lineal, no aforística, sistemática, era una forma eficaz de analizar y representar la realidad. Marcuse nunca realzó la intangibilidad *bilderlos* (sin imagen) del «otro» utópico, como hicieron las otras figuras importantes de la Escuela de Francfort.

Sin insinuar que Marcuse continuara siendo el mismo pensador que había sido antes de 1932, resulta útil, no obstante, examinar sus escritos anteriores al Institut para comprender su contribución a la Teoría Crítica, así como su obra posterior, que a veces ha sido considerada como un retorno a su período heideggeriano [141]. Mientras Marcuse estuvo en Friburgo, su pensamiento estaba considerablemente imbuido de categorías fenomenológicas. Al mismo tiempo, se había comprometido firmemente con el marxismo, aunque sin ninguna afiliación partidiaria específica. Sus esfuerzos para combinar los dos sistemas aparentemente irreconciliables anticiparon intentos similares llevados a cabo por Merleau-Ponty y Sartre después de la guerra. En el primer artículo que publicó, «Contribuciones para una Fenomenología del Materialismo Dialéctico» [142], puede reconocerse todo el vocabulario especial de Heidegger: *Sorge* (cuidado), *Ges-*

---

[140] HABERMAS, «Zum Geleit», en *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. por Jürgen Habermas (Francfort, 1968), pp. 11-12.

[141] Véase, por ejemplo, ALFRED SCHMIDT, «Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse», *Antworten auf Herbert Marcuse;* y PAUL PICCONE y ALEX DESFINI, «Marcuse's Heideggerian Marxism», *Telos* (otoño de 1970).

[142] MARCUSE, «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus», *Philosophische Hefte* I, 1 (1928).

chichtlichkeit (historicidad), *Entschlossenheit* (resolución), *Dasein* (estar-en-el-mundo), etc. Para Marcuse, *Ser y Tiempo*, la obra maestra de Heidegger recientemente publicada, era «el momento en que la filosofía burguesa se disuelve desde el interior y abre el camino para una nueva ciencia 'concreta'» [143]. Esto era así, escribía Marcuse, por tres razones: primero, Heidegger había mostrado la importancia ontológica de la historia y el mundo histórico como un *Mitwelt*, un mundo de interacción humana. Segundo, al demostrar que el hombre experimenta un profundo cuidado *(Sorge)* acerca de su verdadera posición en el mundo, Heidegger había planteado correctamente la cuestión de lo que constituye el «ser auténtico». Y finalmente, al argüir que el hombre puede lograr ser auténtico actuando decisivamente en el mundo (a través de la *Entschlossenheit*), Heidegger había llevado a la filosofía burguesa tan lejos como ésta podía ir —a la necesidad de una *praxis* [144].

Fue en este punto que Marcuse pensó que Heidegger había fracasado y que el marxismo cobraba importancia. El contorno social de *Ser y Tiempo* era demasiado abstracto, y el concepto de historicidad de Heidegger demasiado general, para explicar las condiciones históricas reales que constriñen la acción humana. El marxismo respondía a la pregunta de Heidegger acerca de la posibilidad de ser auténtico apuntando a la «proeza radical». Esta era la «situación básica» [145] del marxismo, su momento de autorrevelación y autocreación. Pero lo que Marx había reconocido y Heidegger ignoraba, era la división de la sociedad en clases. En el momento histórico presente, sólo una clase era verdaderamente capaz de comprometerse en una acción radical, de convertirse en el sujeto histórico real: «La proeza histórica es posible hoy sólo como la proeza del proletariado, porque (el proletariado) tiene el único estar-en-el-mundo *(Dasein)* con cuya existencia se da necesariamente la proeza» [146].

---

[143] *Idem*, p. 52.

[144] *Idem*, p. 55. Según Schmidt («Existential-Ontologie», páginas 28-29), en todo esto había elementos de una acción por la acción expresionista. En general, Schmidt se muestra muy crítico ante los esfuerzos de Marcuse para combinar el marxismo y la fenomenología.

[145] MARCUSE, «Beiträge», p. 46.

[146] *Idem*, p. 68.

Sólo a causa de su papel clave en el proceso de producción el proletariado tiene el potencial para ejecutar actos radicales. Sólo a través de la revolución puede cambiarse el mundo histórico, y realizarse la posibilidad de universalizar el ser auténtico más allá de la clase obrera.

Sin embargo, si Heidegger debía complementarse con Marx, también el marxismo debía volverse fenomenológico. La dialéctica, escribió Marcuse, «debe investigar si lo dado se agota a sí mismo como tal o contiene un significado que es, seguramente, extrahistórico, pero inherente en toda historicidad»[147]. El marxismo debía abandonar también su creencia tradicional de que la superestructura ideológica era un reflejo de la subestructura socioeconómica. «La vieja cuestión acerca de lo que tiene prioridad objetiva, lo que 'primero estuvo allí', espíritu o materia, conciencia o ser, no puede decidirse por medio de la fenomenología dialéctica, y carece ya de sentido en el momento de plantearlo»[148]. Ni debe tampoco una fenomenología dialéctica tratar de investigar la naturaleza como lo hace la historia. El ser natural era distinto del ser histórico: la física matemática, no dialéctica, era válida en su propia esfera. «La naturaleza», escribió Marcuse, «*tiene* una historia, pero no *es* historia. Estar-ahí *(Dasein) es* historia»[149]. En otro lugar, en un artículo sobre la dialéctica, escribió: «La frontera entre la historicidad y la no historicidad... es una frontera ontológica»[150]. Debiera agregarse que éste fue uno de los puntos formulados por Lukács en *Historia y conciencia de clase,* como reconoció Marcuse; demostraba la distancia de su pensamiento respecto al marxismo más «científico» de Engels y los marxistas ortodoxos de la Segunda Internacional.

Este contraste revelaba también la deuda de Marcuse hacia Dilthey, quien había formulado una distinción similar en su propia obra. La observación anterior de que Marcuse fue menos influido que Horkheimer por la *Lebensphilosophie* de fines del siglo XIX debiera entenderse en el sentido de que Marcuse se mostró menos receptivo frente a su ataque contra la metafísica tradicional. Lo

---

147 *Idem,* p. 59.
148 *Idem,* p. 65.
149 *Idem,* p. 60.
150 MARCUSE, «Zum Problem der Dialektik», *Die Gesellschaft,* VII, 1 (enero de 1930), p. 26.

que atrajo a Marcuse en Dilthey fue precisamente la fusión de Dilthey entre historia y ontología. En su artículo titulado «El Problema de la Realidad Histórica»[151], escrito en 1931, Marcuse elogió a Dilthey por liberar a las *Geisteswissenschaften* (ciencias culturales) de la metodología de las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y por restaurar su fundamento filosófico. El concepto diltheyano de *Leben* (vida) como base de la realidad histórica resultaba penetrante, afirmaba Marcuse, porque ponía el acento sobre el significado antes que sobre la causalidad. Como son los hombres quienes hacen la historia, ésta queda unificada por los valores que ellos le inyectan. No figuraban en este artículo las críticas que Horkheimer dirigiría posteriormente a Dilthey relativas a su teoría de identidad y su idealismo implícitos, ya que en aquella época de su carrera Marcuse aprobaba la premisa ontológica del concepto de la historia de Dilthey.

Esto quedaría demostrado aún más claramente en lo que Marcuse había concebido como su *Habilitationsschrift, La Ontología de Hegel y el fundamento de una Teoría de la Historicidad*[152]. La influencia de Heidegger, que él reconoció en el comienzo mismo de la obra, era enorme. El contraste entre este estudio y su tratamiento posterior del mismo tema en *Reason and Revolution* es sorprendente[153]. Aquí Marcuse aceptaba la identidad de sujeto y objeto que estaba en el centro del pensamiento de Hegel. El ser, decía interpretando a Hegel, es una unidad negativa, una unidad que persiste a través de todo movimiento y separación. Así, la historia es el escenario en el cual el ser se revela a sí mismo. Para Marcuse, la concepción de la historia de Hegel era una anticipación de la *Geschichtlichkeit* de Heidegger y la *Leben* de Dilthey. En efecto, la segunda mitad del estudio intentaba releer la *Leben* de Hegel como la categoría ontológica fundamental de sus primeros escritos, incluyendo la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica*.

Al final de la discusión, Marcuse trataba la relación

---

[151] «Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», *Die Gesellschaft*, VIII, 4 (abril de 1931).

[152] MARCUSE, *Hegels Ontologie und Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Francfort, 1932).

[153] Para una discusión de ambos libros de Hegel, véase ALAIN DE LIBERA, «La Critique de Hegel», *La Nef* (enero-marzo de 1969).

entre el énfasis de Dilthey sobre las *Geisteswissenschaften* y la noción de *Geist* en Hegel. «Precisamente como histórica y en su historicidad, la totalidad y la unidad interior de la vida es una unidad y totalidad del conocimiento», escribió, «y la acción de la vida histórica está determinada esencialmente a través de este conocimiento. Precisamente como histórica y en su historicidad, la vida se transforma en espíritu. Y de este modo Dilthey escribió la frase a través de la cual expresó más profundamente su proximidad a las intenciones de Hegel: 'El espíritu es una esencia histórica'»[154]. Así la posibilidad de una metodología histórica satisfactoria estaba arraigada en la unidad de vida y conocimiento. El conocimiento estaba basado en la identidad última de sujeto y objeto.

Lo que separó la *Ontología de Hegel* de *Reason and Revolution,* escrita después que Marcuse había estado en el Institut durante varios años, fue su indiferencia básica frente a los elementos críticos en la filosofía hegeliana. El énfasis de Marcuse sobre la unidad y la identidad condujo a una especie de teodicea, que él no intentó conciliar con el marxismo que aparecía en sus restantes escritos. El concepto de negación, que iba a jugar un papel tan fundamental en el segundo libro sobre Hegel, estaba tratado en el primero como sólo un momento en la diferenciación histórica del ser. Más aún, como se entendía que la unidad subyacente del ser persistía a través del tiempo, la negación aparecía casi como una ilusión. En ninguna parte del libro se trataba a Hegel como un precursor de Marx en el asalto a la irracionalidad del orden existente. En ninguna parte se subrayaba la identidad de lo real y lo racional, como haría en *Reason and Revolution.* En ninguna parte se reconocía la importancia de la mediación en el conocimiento, un reconocimiento que marcaría el tratamiento posterior de Husserl en Adorno.

Si el Marcuse inicial, como el Lukács de *Historia y conciencia de clase,* se adhería a una teoría de identidad que Horkheimer y Adorno atacaban, del mismo modo aceptaba la posibilidad de una antropología filosófica, que ellos rechazaban. Aparte de su aprobación a la idea de «ser auténtico» de Heidegger, que tenía matices an-

[154] *Hegels Ontologie,* p. 368.

tropológicos, manifestó un considerable interés en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, recientemente recuperados. En un artículo escrito para *Die Gesellschaft*, de Rudolf Hilferding, en 1932 [155], afirmó que sería un error interpretar las preocupaciones filosóficas de los manuscritos filosóficos de Marx como si hubieran sido «superadas» en los escritos maduros. La revolución comunista, señalaba, promete algo más que un mero cambio en las relaciones económicas; más ambiciosamente vislumbra una transformación de la existencia básica del hombre a través de una realización de su esencia. A través de la revolución, el hombre comprende su naturaleza potencial en la historia, que puede concebirse como la «verdadera historia natural del hombre» [156].

En el artículo, Marcuse expresaba una concepción ambigua de la relación del hombre con la naturaleza. En un momento de su razonamiento [157] afirmaba que Marx había buscado la unidad del hombre y la naturaleza —el mismo objetivo que Adorno y Horkheimer iban a subrayar más tarde en oposición a Marx. Pero al mismo tiempo, Marcuse expresaba en otro pasaje de su artículo lo que a ellos les desagradaba en la concepción de la naturaleza de Marx: «Toda 'naturaleza' (en el sentido más amplio de ser extrahumano) es el medio de la vida humana, el medio de vida *(Lebensmittel*, que también significa alimento) de los hombres... El hombre no debe simplemente servir al mundo objetivo, o ponerse de acuerdo con él; debe apropiárselo, convertirlo en suyo» [158]. Aquí estaba claramente implicada la dominación de la naturaleza, antes que una reconciliación con ella.

Esta aparente contradicción se explica quizá por la coincidencia de Marcuse con Marx en que el trabajo *(Arbeit)* era el medio del hombre para realizar su esencia. El trabajo, afirmaba Marcuse, era la naturaleza del hombre; era una categoría ontológica, como Marx y Hegel habían comprendido, aunque Marx se mostró más perceptivo al extenderlo más allá del trabajo mental [159]. El

---

[155] MARCUSE, «Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus», *Die Gesellschaft* IX, 8 (1932).
[156] *Idem*, p. 151.
[157] *Idem*, p. 167.
[158] *Idem*, p. 147.
[159] *Idem*, p. 173. Marcuse escribió también un artículo íntegro

hombre, razonaba Marcuse, debe objetivarse a sí mismo; debe devenir *an-sich* y también *für-sich*, tanto objeto como sujeto. El horror del capitalismo se producía por la clase de objetivación que promovía. Aquí Marcuse estaba de acuerdo con el análisis del trabajo alienado en los *Manuscritos económico-filosóficos*, a los que Horkheimer y Adorno raramente se refirieron en sus escritos. El trabajo desalienado, insinuaba, implicaba trabajar con otros, no contra ellos. Sólo a través de la actividad social podía realizarse el «ser de la especie» *(Gattungswesen)* del hombre. El capitalismo, al impedir esto, era una «catástrofe de la esencia humana» que exigía una «revolución total» [160].

Significativamente, la creencia de Marcuse en la centralidad ontológica del trabajo permaneció como un factor constante en su obra posterior a 1933. En *Reason and Revolution* trató de rastrear la noción de trabajo de Marx en Hegel: «en el sistema de Hegel el concepto de trabajo no es periférico, sino la noción central a través de la cual concibe el desarrollo de la sociedad» [161]. Al centrarse en el *Arbeit* como la categoría básica de la autorrealización humana, Marcuse necesariamente estaba restando importancia a un modo alternativo de autoproducción que puede hallarse en los escritos de Hegel, especialmente en los primeros. Jürgen Habermas ha señalado recientemente la importancia equivalente de este segundo modo de autoproducción, «interacción mediada simbólicamente», vale decir, lenguaje y gestos expresivos [162]. Para Marcuse, sin embargo, Hegel creía que el «lenguaje... permite a un individuo tomar una posición *contra* sus compañeros y afirmar sus necesidades y deseos contra aquellos de los otros individuos. Los antagonismos resultantes se integran a través del proceso de trabajo, que se convierte también en la fuerza decisiva del desarrollo de la cultura» [163]. Al rastrear las contradicciones de la sociedad hasta un tipo específico de trabajo,

---

sobre la centralidad ontológica del trabajo. «Über die philosophischen Grandlagen des Wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* LXIX, 3 (junio de 1933).

160 «Neue Quellen», p. 158.

161 *Reason and Revolution*, p. 78.

162 HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Francfort, 1968).

163 *Reason and Revolution*, p. 75.

Marcuse podía hablar de un cambio «esencial», que se produciría por la superación del trabajo alienado (o la abolición completa del trabajo en beneficio del juego, como iba a afirmar en obras posteriores)[164]. Como Horkheimer y Adorno estaban menos seguros acerca de la significación ontológica del trabajo, no se sentían tan deseosos de predecir una «integración de los antagonismos basada en la superación de la alienación del trabajo», que implicaba una especie de teoría de identidad. Como siempre, se mostraban reacios a formular especulaciones positivas sobre la naturaleza humana.

Una vez que Marcuse se hubo sumado al Institut, la influencia de Horkheimer sobre su obra se hizo pronunciada. Abandonó el vocabulario de Heidegger, a medida que el impacto de la fenomenología sobre su pensamiento comenzaba a desaparecer. Al descender de algún modo del nivel de abstracción filosófica, empezó a ocuparse de temas históricos y sociales más concretos[165]. Dejó de usar el marxismo como una filosofía positiva que respondiera a la interrogación de Heidegger sobre el «ser auténtico» y comenzó a emplearlo más como una metodología dialéctica, crítica, útil para explicar la historia, no la historicidad. Aun así, Marcuse nunca se embarcó en el tipo de trabajo empírico que el Institut luchó por combinar con la teoría. De todas las figuras de la Escuela de Francfort siguió siendo la más exclusivamente interesada en cuestiones teóricas; sus artículos para la *Zeitschrift* en la década de 1930, por ejemplo, incluían análisis del hedonismo, ya discutido más arriba, el concepto de esencia y la relación entre la filosofía y la Teoría Crítica.

Al discutir la función del concepto de esencia en diversos sistemas filosóficos, Marcuse seguía a Horkheimer al situar a cada doctrina en su contexto histórico:

> Conforme a la concepción característica de la era burguesa primitiva, la autonomía crítica de la sub-

[164] Véase MARCUSE, *Eros and Civilization* (Boston, 1955), páginas 170-179, para su análisis del «impulso a jugar».

[165] Véase, por ejemplo, MARCUSE, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State», *Negations* (originalmente, *ZfS* III, 1 [1934]).

jetividad racional iba a establecer y justificar las verdades esenciales fundamentales de las cuales dependía toda la verdad práctica y teórica. La esencia del hombre y de las cosas se contiene en la libertad del individuo pensante, el *ego sogito*. Al final de esta era, el conocimiento de la esencia tiene primariamente la función de atar la libertad crítica del individuo a las necesidades predeterminadas, incondicionalmente válidas, del individuo [166].

La fenomenología de Husserl, proseguía Marcuse, fue un intento de rescatar la teoría burguesa, un intento que había fracasado. Scheler, por otro lado, se adscribía a un esencialismo que era secretamente una ideología del autoritarismo. La teoría materialista, por el contrario, «recoge el concepto de esencia donde la filosofía lo trató por última vez como un concepto dialéctico —en la *Lógica* de Hegel»» [167]. Debía relacionar el concepto a una *praxis* humana, dinámica, como había hecho Marx. Aquí el viejo Marcuse heideggeriano claramente se había desvanecido. En «El concepto de esencia» escribió:

> Desde Dilthey, las diversas tendencias de la *Lebensphilosophie* y el existencialismo se han preocupado por la 'historicidad' concreta de la teoría... Todos estos esfuerzos tenían que fracasar, ya que estaban vinculados (al principio inconscientemente, luego conscientemente) a los mismos intereses y objetivos a cuya teoría se oponían. No atacaron los presupuestos de la abstracción de la filosofía burguesa: la falta de libertad y desvalimiento reales del individuo en un proceso de producción arcaico [168].

En su ensayo «Filosofía y Teoría Crítica», Marcuse aclaró las razones por las cuales la filosofía burguesa había estado tan herméticamente aislada: «El filósofo sólo puede participar en las luchas sociales en la medida en que no es un filósofo profesional. Esta 'división del trabajo', también, resulta de la separación moderna de los medios de producción materiales y mentales, y la filosofía no puede superarla. El carácter abstracto

[166] «The Concept of Essence», p. 44.
[167] *Idem*, p. 69.
[168] *Idem*, p. 78.

de la obra filosófica en el pasado y el presente está enraizado en las condiciones sociales de la existencia»[169]. La Teoría Crítica, afirmaba, es por tanto menos ambiciosa que la filosofía tradicional. No se cree capaz de dar respuestas permanentes a las preguntas eternas acerca de la condición del hombre. En cambio, «se propone sólo mostrar las condiciones sociales específicas en la raíz de la incapacidad de la filosofía para plantear el problema en una forma más amplia, e indicar que no hay otra solución más allá de las fronteras de la filosofía. La falta de verdad inherente en todo tratamiento trascendental del problema viene así a la filosofía 'desde el exterior'; de allí que pueda superarse sólo fuera de la filosofía»[170].

Si la Teoría Crítica era distinta a la filosofía, aunque preservara muchos de sus enfoques, tampoco era el equivalente de una ciencia, como habían supuesto los marxistas vulgares. «La objetividad científica como tal —afirmaba Marcuse— no es nunca una garantía suficiente de verdad, especialmente en una situación en que la verdad habla tan fuertemente contra los hechos y está tan bien ocultada por ellos como hoy. La previsibilidad científica no coincide con la modalidad futurista en la cual existe la verdad»[171]. En cambio, la Teoría Crítica debe contener un esfuerzo fuertemente imaginativo, incluso utópico, que trasciende los límites presentes de la realidad: «Sin fantasía, todo el conocimiento filosófico permanece amarrado al presente o al pasado y separado del futuro, que es el único vínculo entre la filosofía y la historia real de la humanidad»[172]. El énfasis sobre la fantasía, especialmente como ésta encarna en las grandes obras de arte, y el interés en la *praxis* fueron así las dos expresiones cardinales de la negativa de la Teoría Crítica a eternizar el presente y omitir la posibilidad de un futuro transformado. Aquí Marcuse, Horkheimer, Adorno y los otros miembros del círculo interior del Institut estaban por completo de acuerdo. Opor-

---

169 MARCUSE, «Philosophy and Critical Theorie», *Negations*, página 147.
170 *Idem*, pp. 149-150.
171 *Idem*, p. 156.
172 *Idem*, p. 155. Marcuse iba a desarrollar la importancia de la fantasía en sus obras posteriores, especialmente *Eros and Civilization*.

tunamente esto iba a cambiar, pero durante la década de 1930, quizá la década más fructífera en la historia del Institut, la integración de teoría racional, imaginación estética y acción humana pareció al menos una esperanza, aunque frágil e incierta.

Puede leerse la supervivencia de esa esperanza entre líneas de la obra que ocupó a Marcuse durante sus últimos años de actividad con el Institut, *Reason and Revolution*[173]. Escrita en gran medida para rescatar a Hegel de su asociación con el nazismo en las mentes americanas —el núcleo de su razonamiento era que la teoría crítica de Hegel, incluido su discutible énfasis sobre el Estado, era inherentemente racionalista, mientras que los nazis eran irracionalistas en la tradición del romanticismo organicista—, sirvió también como la primera introducción amplia de la Teoría Crítica a una audiencia de lengua inglesa[174]. Como se observó antes, *Reason and Revolution* mostró la distancia que Marcuse había recorrido en la década que siguió a su ruptura con Heidegger; tanto era así que en los aspectos más fundamentales el libro coincidía con los principios articulados por Horkheimer en sus ensayos para la *Zeitschrift.*

Como Horkheimer, Marcuse estaba dispuesto a demostrar el impulso negativo, crítico, del racionalismo hegeliano. Como haría con Freud mucho más tarde, estaba ansioso por invertir la imagen conservadora de Hegel. Estaba igualmente preocupado por las formas en que éste elemento radical había sido eliminado en la obra de Hegel por sus sucesores positivistas. En críticas extensas de Comte, Stahl y von Steim, Marcuse trató de exponer sus implicaciones políticas conservadoras, como Horkheimer había hecho con los vástagos positivistas del siglo XX. Marcuse también se centró en las conexiones entre Marx y Hegel, continuando sus análisis anteriores sobre la unidad entre la obra inicial y tardía de Marx. Los elementos hegelianos en el pensamiento de Marx no eran una fuente de obstáculos para Marcuse, como

[173] Nueva York, 1941. Parte del libro apareció en los *SPSS* como Marcuse, «An Introduction to Hegel's Philosophy», VIII, 3 (1939).

[174] Irónicamente a la luz de su actitud posterior, Marcuse halagó a su audiencia americana en su introducción al citar la convicción de Hegel de que el espíritu racional de Estados Unidos lo convertiría en la «tierra del futuro» (*Reason and Revolution,* p. XV).

sí en cambio lo habían sido para marxistas más «científicos», puesto que en su interpretación Hegel era ya un pensador progresista. «La concepción subyacente en todo el sistema (de Hegel) —escribió— era que el orden social dado, basado en el sistema de trabajo cuantitativo y abstracto y sobre la integración de necesidades a través del intercambio de artículos de consumo, era incapaz de afirmar y establecer una comunidad racional»[175]. Más centralmente aún, como hemos visto, Marcuse vio el énfasis de Marx sobre el trabajo anticipado en la propia obra de Hegel, un punto sobre el cual él y los miembros del Institut estuvieron en desacuerdo.

Por otro lado, Marcuse estaba ahora completamente de acuerdo con Horkheimer en que el impulso ontológico del pensamiento de Hegel, que él había considerado favorablemente durante su período heideggeriano, había sido superado por el enfoque más histórico de Marx:

> La totalidad en la que se mueve la teoría marxista es distinta a aquella de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, finalmente idéntico con el sistema racional de la historia... Marx, por otra parte, apartó la dialéctica de su base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición *histórica* que no puede hipostasiarse como un estado de cosas metafísico[176].

Marcuse también compartió el rechazo de Horkheimer y Adorno ante la suposición de que el socialismo era un vástago necesario del capitalismo. Como ellos, dio una nota de escepticismo sobre la conexión entre la emancipación humana y el progreso de la tecnología y el racionalismo instrumental[177].

Junto con esta actitud había un reconocimiento de la necesidad del voluntarismo y la *praxis*. También, como los otros miembros de la Escuela de Francfort, Marcuse sintió que el socio principal en la relación entre teoría y práctica era claramente la primera: «La teoría preser-

---

175 *Idem*, p. 60.
176 *Idem*, pp. 313-314.
177 *Idem*, p. 256.

vará la verdad incluso si la práctica revolucionaria se aparta de su sendero correcto. La práctica sigue a la verdad, no viceversa»[178]. Incluso en sus últimos años, cuando a diferencia de Horkheimer y Adorno iba a considerar favorablemente la protesta activa, en ningún momento abandonó Marcuse esta fe en la primacía de la teoría correcta.

En estos y otros aspectos, *Reason and Revolution* era claramente un producto de la Escuela de Francfort. En ciertos aspectos, sin embargo, Marcuse reveló un grado de independencia de la influencia de Horkheimer. La diferencia en su actitud hacia la centralidad del trabajo significó que Marcuse vacilaba en implicar a Marx en su crítica de la racionalidad instrumental, en la forma en que iban a hacerlo Horkheimer, Adorno y miembros más recientes de la Escuela de Francfort[179]. Fue también más tolerante que ellos frente a los sucesores de Marx. Criticó sólo a la variante de revisionismo de Bernstein; elogió a Plekhanov y Lenin por tratar de preservar el «sentido crítico de la doctrina marxista»[180], y prácticamente ignoró a Kautsky y la Segunda Internacional. Más aún, *Reason and Revolution* no contenía ninguna distinción entre el «materialismo histórico» de Engels y el materialismo dialéctico que se hallaba en la raíz de la Teoría Crítica. Finalmente, Marcuse no estaba interesado en los elementos de teodicea, conformistas, en la teoría de identidad de Hegel, como lo había estado Horkheimer en varios de sus primeros ensayos, falta de interés vinculada quizá a su relativa indiferencia frente a las premisas teológicas del pensamiento de Hegel, que varios de sus críticos iban a señalar rápidamente[181].

En conjunto, sin embargo, *Reason and Revolution* era una adecuada despedida para Marcuse, cuya asociación con el Institut iba a disminuir en la década del

---

178 *Idem*, p. 322.

179 Véase, por ejemplo, HABERNAS, *Knowledge and Human Interest* y *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*; y ALBRECHT WELLMER, *Critical Theory of Society* (Nueva York, 1971).

180 *Reason and Revolution*, p. 400.

181 PAUL TILLICH señaló en una reseña en general favorable para los *SPSS* IX, 3 (1941), y KARL LÖWITH en otra más crítica en *Philosophy and Phenomenological Research* II, 4 (1942). Es un tema que continúa reapareciendo en las evaluaciones del libro; por ejemplo, LUCIO COLLETTI, «Von Hegel zu Marcuse», *Alternative* 72/73 (junio-agosto de 1970).

cuarenta a medida que aumentaba su compromiso al servicio del gobierno. Al abogar por una *praxis* revolucionaria, la Escuela de Francfort no había querido decir trabajar con el OSS y el Departamento de Estado, punto que sus detractores de la izquierda iban a señalar en años posteriores. Sin embargo, igual que otros miembros del Institut que trabajaron con el gobierno durante la guerra, Marcuse permaneció fiel a la observación de que la unidad de teoría y práctica era sólo una esperanza utópica. A la luz de las alternativas existentes, contribuir al esfuerzo bélico contra Hitler manteniendo a la vez la pureza del compromiso teórico de uno apenas puede considerarse una actitud deshonrosa. (Más tarde, por supuesto, continuar trabajando para el gobierno americano se hizo cada vez más problemático, pero Marcuse siguió haciéndolo hasta la guerra de Corea). La función del intelectual, llegaría a pensar el Institut con creciente certidumbre, consistía en continuar pensando en lo que iba haciéndose cada vez más impensable en el mundo moderno.

Si la separación del trabajo físico y mental no podía superarse por mandato de un filósofo, al menos podía realizarse una obra teórica útil para llegar al día en que la unificación de ambos sería posible (o quizá podría explicarse por qué no era posible). Aunque no negaría nunca su importancia final para la acción política, ahora la Teoría Crítica tuvo que consagrarse exclusivamente a un examen de la realidad cultural y social. Como método de investigación social, sin embargo, tendría que ser muy distinto a su contrapartida tradicional. Horkheimer formuló estas observaciones en 1937 en uno de sus artículos más significativos para la *Zeitschrift*, «Teoría Crítica y Tradicional»[182]. El objetivo de la teoría tradicional, afirmaba, había sido siempre la formulación de principios generales, interiormente consistentes, que describían el mundo. Esto era verdad tanto si se los generaba deductivamente, como en la teoría cartesiana, inductivamente, como en la obra de John Stuart Mill, o fenomenológicamente, como en la filosofía de

---

[182] HORKHEIMER, «Traditionelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937).

Husserl. Incluso la ciencia anglosajona, con su énfasis sobre el empirismo y la verificación, buscaba proposiciones generales para someterlas a prueba. El objetivo de la investigación tradicional había sido el conocimiento puro, antes que la acción. Si apuntaba en la dirección de la actividad, como en el caso de la ciencia baconiana, su finalidad era el dominio tecnológico del mundo, muy diferente de la *praxis*. En todo momento la teoría tradicional mantenía una separación estricta de pensamiento y acción.

La Teoría Crítica difería en varios aspectos. Ante todo, rehusaba fetichizar el conocimiento como algo distinto y superior a la acción. Además reconocía que la investigación científica y desinteresada era imposible en una sociedad en la cual los propios hombres no eran todavía autónomos; el investigador, argüía Horkheimer, era siempre parte del objeto social que estaba intentado estudiar. Y como la sociedad que investigaba no era todavía la creación de una elección humana racional y libre, el científico no podía evitar participar en esa heteronomía. Su percepción estaba necesariamente mediada a través de las categorías sociales por encima de las cuales no podía elevarse. En una observación que respondía a Marshall McLuhan treinta años antes de su reciente popularidad, Horkheimer escribió: «Invirtamos la observación de que las herramientas son prolongaciones de los órganos de los hombres, de modo que los órganos sean también prolongaciones de las herramientas de los hombres» [183], un mandamiento dirigido incluso a los científicos sociales «objetivos», fueran positivistas o intuitivos. Vinculada a este argumento estaba la objeción de Horkheimer a la metodología de las ciencias culturales de Dilthey ya mencionada. El historiador no podía volver a experimentar en su mente lo que nunca había sido llevado a cabo como una acción consciente, plenamente autónoma.

Al discutir la posibilidad de una predicción, Horkheimer empleó el mismo argumento. Sólo cuando la sociedad fuera más racional sería posible para el científico social predecir el futuro. La idea de Vico sobre la capacidad del hombre para comprender su historia ya que él mismo la había hecho tenía aún que materializarse, ya

---

[183] *Idem*, p. 257.

que en la era presente los hombres no hacen su historia. Las posibilidades de una predicción científica estaban así determinadas tanto social como metodológicamente [184].

En la sociedad actual, pues, sería un error ver a los intelectuales como *freischwebende* (que flotan libremente), para emplear el término que Mannheim había tomado de Alfred Weber y popularizado. El ideal de un intelectual «que flota libremente», por encima de la refriega, era una ilusión formalista que debía descartarse. Al mismo tiempo, sería igualmente erróneo ver al intelectual como totalmente *verwurzelt*, arraigado en su cultura o su clase, como habían hecho los pensadores marxistas vulgares y *völkisch* [185]. Ambos extremos entendían mal la subjetividad, ya como totalmente autónoma o como totalmente contingente. Aunque definidamente una parte de su sociedad, el investigador no era incapaz de remontarse por encima de ella a veces. En efecto, su deber era revelar esas tendencias y fuerzas negativas en la sociedad que apuntaban hacia una realidad diferente. En suma, mantener el dualismo formalista de hechos y valores, que las teorías tradicionales de estirpe weberiana realzaban tan fuertemente, significaba actuar al servicio del *statu quo* [186]. Los valores del investigador necesariamente influían sobre su obra; en verdad, esto debía ocurrir conscientemente. Conocimiento e interés eran, en última instancia, inseparables.

Además de objetar el fin de un conocimiento puro, que informaba la teoría tradicional, Horkheimer rechazaba también el ideal de principios generales y verificación o simulación de ejemplos. Las verdades generales en que se interesaba la Teoría Crítica no podían verificarse o simularse refiriéndolas al orden actual, simplemente porque implicaban la posibilidad de un orden diferente [187]. En la verificación debe haber siempre un momento dinámico, que apunte a los elementos «negativos» latentes en la realidad presente. La investigación social debe contener siempre un componente histórico, no en el sentido rígido de juzgar acontecimientos en el contexto de las fuerzas históricas «objetivas», sino más

184 HORKHEIMER, «Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», *ZfS* II, 3 (1933).
185 «Traditionelle und kritische Theorie», p. 276.
186 *Idem*, p. 275.
187 *Idem*, p. 277.

bien considerándolas a la luz de las posibilidades históricas. La investigación social dialéctica se mostraba receptiva ante enfoques surgidos de la experiencia precientífica del hombre; como se observó antes, reconocía la validez de la imaginación estética, de la fantasía, como un almacén de aspiraciones humanas genuinas. Toda experiencia válida para el teórico social, sostenía, no debiera reducirse a la observación controlada del laboratorio.

Aunque conservara siempre en mente la totalidad de las contradicciones presentes y posibilidades futuras, la Teoría Crítica se negaba a volverse demasiado general y abstracta. A menudo intentaba captar el conjunto en la forma en que éste encarnaba en particulares concretos. Como Leibniz, veía universales presentes en fenómenos históricos específicos, que eran como mónadas, universales y particulares a un mismo tiempo. A veces su método parecía más la analogía que la causa y efecto en el sentido tradicional. La observación de Benjamin de que «lo eterno, en todo caso, es más un *ruche* del vestido que una idea»[158], despojada de su apoyatura teológica, podría haber servido como un modelo para la Teoría Crítica, sino para la insistencia igualmente firme de sus practicantes sobre la necesidad de una explicación conceptual. La yuxtaposición de declaraciones altamente abstractas con observaciones aparentemente triviales, a veces deslumbrante, a veces desconcertante, fue una característica de gran parte de los escritos del Institut, de los de Adorno en particular. Esto se explica quizá por el hecho de que, a diferencia de la teoría tradicional, que equiparaba «concreto» con «particular» y «abstracto» con «universal», la Teoría Crítica seguía a Hegel, para quien, como escribió George Kline, «'concreto' significa 'multilateral, adecuadamente vinculado, complejamente mediado'..., mientras que 'abstracto' significa 'unilateral, inadecuadamente vinculado, relativamente no mediado'»[159]. Se esperaba que, mediante un examen de diferentes fenómenos concretos de todos los campos diversos dominados por los miembros del Institut, podrían

---

[158] Citado en ADORNO, *Prismas*, p. 247.

[159] GEORGE KLINE, «Some Critical Comments on Marx's Philosophy», en *Marx and the Western World*, ed. por Nicholas Lobkowicz (Nótre Dame, Ind., 1967), p. 431.

alcanzarse perspectivas mutuamente fructíferas que contribuirían a iluminar el conjunto.

Subyaciendo a todo, sin embargo, estaba el objetivo del cambio social. Al vincular investigación y *praxis*, el Institut trataba de distinguir cuidadosamente su enfoque del de los pragmáticos. Esto fue puntualizado por Horkheimer y Adorno en varias críticas de la tradición pragmática, que el Institut halló firmemente atrincherada en Estados Unidos [190]. Su antipatía hacia el pragmatismo continuó siendo fuerte a través de toda su permanencia en este país. Todavía el 21 de diciembre de 1945 Horkheimer podía escribir a Lowenthal:

> Puede observar, por las citas, que he leído bastantes de estos productos nativos y ahora tengo la sensación de ser un experto. Toda la cuestión pertenece definidamente al período anterior a la primera guerra mundial y está de algún modo en la línea del empiriocriticismo, pero mucho menos cultivado que nuestro viejo Cornelius.

Pragmatismo y positivismo, escribió en una carta posterior, «comparten la identificación de filosofía y cientificismo» [191]. Aunque los pragmáticos tuvieran razón al relacionar la verdad con la actividad humana, su comprensión de la relación era demasiado simple, demasiado poco dialéctica:

> La enseñanza epistemológica de que la verdad aumenta el valor de la vida, o más bien de que todo pensamiento 'provechoso' también debe ser verdadero, contiene un engaño conciliacionista, si esta epistemología no pertenece a una totalidad que contenga tendencias realmente conducentes a una condición mejor, que aumente el valor de la vida. Disociada de una teoría definida de la sociedad en su conjunto, toda epistemología continúa siendo formal y abstracta [192].

---

190 Véase, por ejemplo, HORKHEIMER, «Zum Problem der Wahrheit», pp. 340-343, y «Traditionelle und kritische Theorie», página 252. El Institut tendía a asimilar el pragmatismo americano con el positivismo.

191 Carta de Horkheimer a Lowenthal, 14 de enero de 1946 (colección de Lowenthal).

192 «Zum Problem der Wahrheit», p. 343.

El pragmatismo ignoraba el hecho de que algunas teorías contradicen la realidad presente y trabajan contra ella, y, sin embargo, no son «falsas». Las implicaciones del pragmatismo eran así más conformistas que críticas, a pesar de sus pretensiones; como el positivismo, carecía de medios para ir más allá de los «hechos» existentes. Al formular esta crítica, Horkheimer estaba llevando a cabo un valioso servicio, ya que en la década de 1930 el marxismo había sido incorrectamente reducido a una variante del pragmatismo por Sidney Hook y otros. No obstante, como señalarían más tarde Lowenthal y Habermas, pasó por alto el potencial dialéctico de ciertos aspectos de la tradición pragmática[193].

El materialismo dialéctico, argüía Horkheimer, tenía también una teoría de la verificación basada en un ensayo *histórico, práctico*: «La verdad es un momento en la *praxis* correcta; quien la identifica con el éxito salta sobre la historia y se convierte en un apologista de la realidad dominante»[194]. Aquí la frase clave es «*praxis* correcta», que indica una vez más la importancia en el pensamiento del Institut de la teoría como una guía para la acción, como también una cierta circularidad en su razonamiento. En el deseo de unificar teoría y *praxis*, sin embargo, advirtió Horkheimer, no debiera olvidarse apresuradamente la distancia que las separa. Este abismo se veía más claramente en la relación entre la filosofía y el proletariado. Para Marx y Engels, la clase obrera debía ser el único catalizador del nuevo orden. «La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía;* su *corazón* es el *proletariado*. La filosofía no puede convertirse en realidad sin la abolición del proletariado, el proletariado no puede ser abolido sin que la filosofía se convierta en una realidad.» Así escribió Marx en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Pero en el siglo XX, argüía Horkheimer, las condiciones materiales eran tales que las clases obreras en las sociedades industriales avanzadas ya no estaban automáticamente capacitadas para esta función. El intelectual que repetía rutinariamente todo aquello que el proletariado parecía desear estaba

---

[193] Conversaciones con Lowenthal en Berkeley (agosto de 1968) y Habermas en Francfort (febrero de 1969). Para el análisis de Habermas sobre el pragmatismo, véase su tratamiento de C. S. Pierce en *Knowledge and Human Interests*.

[194] «Zum Problem des Wahrheit», p. 345.

así abdicando de su propia función verdadera, consistente en realzar persistentemente posibilidades que trascendieran el orden actual. En efecto, la tensión entre intelectuales y obreros era actualmente necesaria a fin de combatir las tendencias conformistas del proletariado[195]. De este modo, la Teoría Crítica no se veía simplemente como la expresión de la conciencia de una clase, lo cual indicaba su distancia en relación a marxistas más ortodoxos como Lukács, quienes constantemente ponían el énfasis sobre la conciencia de clase, aunque «atribuida» desde lejos. Se mostraban en cambio deseosos de aliarse con todas las fuerzas «progresistas» dispuestas a «decir la verdad»[196].

Si la verificación de la Teoría Crítica podía alcanzarse sólo a través de su relación con una «*praxis* correcta», ¿qué podía significar esto cuando la única clase que el marxismo reconocía como capacitada para una acción revolucionaria se revelaba incapaz de cumplir con su rol histórico? En la década de 1930 el Institut no había afrontado plenamente este problema, aunque las dudas comenzaban a aparecer. «Hoy —escribió Marcuse en 1934—, el destino del movimiento obrero, en el que se ha conservado el legado de esta filosofía (idealismo crítico), está rodeado por la incertidumbre»[197]. Como se verá, la incertidumbre continuó creciendo, salvo por un dramático momento durante la guerra cuando Horkheimer retornó temporariamente al optimismo de los aforismos recogidos en su *Dämmerung*[198].

En el interín, el Institut comenzó a dirigir la mayor parte de su atención hacia un esfuerzo para comprender la desaparición de las fuerzas críticas, «negativas», en el mundo. En efecto, esto significaba un alejamiento de las preocupaciones materiales (en el sentido de económicas), aunque en la obra de Pollock, Grossmann y otros nunca fueron olvidadas totalmente. El Institut centró sus energías en cambio sobre aquello que los marxistas tradicionales habían relegado a una posición secundaria, la superestructura cultural de la sociedad moderna. Esto sig-

---

195 «Traditionnelle und kritische Theorie», p. 269.
196 *Idem*, p. 269.
197 MARCUSE, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State», *Negations*, p. 42.
198 HORKHEIMER, «Autoritärer Staat», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis» (inédito, 1942), en la colección de Pollock.

nificaba concentrarse básicamente en dos problemas: la estructura y el desarrollo de la autoridad, y la aparición y proliferación de la cultura de masas. Pero antes de poder completar satisfactoriamente tales análisis, había que superar una lengua en el modelo marxista clásico de subestructura y superestructura. El eslabón perdido era psicológico, y la teoría que el Institut escogió para que lo suministrara fue la de Freud. El modo en que se produjo la improbable integración de marxismo y psicoanálisis es el tema del próximo capítulo.

III
LA INTEGRACION DEL PSICOANALISIS

En psicoanálisis nada es verdad salvo las exageraciones.

THEODOR W. ADORNO.

Si el temor y la destructibilidad son las fuentes emocionales más importantes del fascismo, *eros* pertenece principalmente a la democracia.

Los autores de *The Authoritarian Personality.*

1

En la década de 1970 es difícil apreciar la audacia de los primeros teóricos que propusieron el improbable matrimonio de Freud y Marx. Con la reciente resurrección del interés por Wilhelm Reich y el amplio impacto de *Eros and Civilization* de Marcuse, la noción de que ambos pensadores estaban hablando sobre problemas similares, aunque desde distintos puntos de vista, ha ganado crédito en muchos sectores de la izquierda. Hace una generación, sin embargo, la absurdidad de una idea semejante rara vez era discutida en cualquiera de las orillas del Atlántico. Aunque Trotzky se había mostrado favorable al psicoanálisis, su voz ya no fue escuchada en los círculos comunistas ortodoxos después de 1923, cuando cayó un tabú sobre Freud y sus seguidores y el conductismo pavloviano se convirtió en la nueva ortodoxia. Dentro del mismo movimiento psicoanálítico, Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel y Paul Federn había expresado interés en la integración de los dos sistemas, pero con poco éxito [1]. Reich, su proponente más clamoroso a fines de la década de 1920 y durante la de 1930, había sido ridiculizado [2] y poco ceremoniosamente expulsado tanto

[1] Para una discusión de las primeras tentativas para fusionar a Freud con Marx, véase «When Dogma Bites Dogma or The Difficult Marriage of Marx and Freud», *The Times Literary Supplement* (8 de enero de 1971).

[2] Para una descripción de las dificultades de Reich, véase

del partido comunista como del movimiento psicoanalítico. Conservadores y radicales por igual estaban de acuerdo en que el pesimismo básico de Freud sobre las posibilidades de cambio social era incompatible con las esperanzas revolucionarias de un verdadero marxista. Todavía en 1959 Philip Rieff podía escribir: «Para Marx, el pasado está preñado por el futuro, con el proletariado como partera de la historia. Para Freud, el futuro está preñado por el pasado, carga de la cual sólo el médico —y la suerte— pueden librarnos... La revolución sólo podría repetir la rebelión prototípica contra el padre, y en cada caso, como ella, estaría condenada al fracaso» [3].

La tentativa del Institut für Sozialforschung para introducir el psicoanálisis en su Teoría Crítica neomarxista fue así un paso atrevido y poco convencional. Fue también una señal del deseo del Institut de dejar atrás la camisa de fuerza del marxismo tradicional. En efecto, una de las divisiones básicas de los miembros del Institut entre la generación de Grünberg y Grossmann y sus sucesores, guiados por Horkheimer, estuvo en el contraste en sus respectivas actitudes frente a la psicología. Y en años posteriores, como veremos, la indiferencia general de Franz Neumann hacia la psicología fue uno de los factores que impidieron su plena aceptación en el círculo interior del Institut. Cuando Neumann se interesó finalmente en Freud, fue cerca del final de su vida, demasiado tarde para lograr una integración afortunada de las dos tradiciones [4].

En contraste, el interés de Horkheimer por Freud se remontaba a la década de 1920. Su interés fue parcialmente estimulado por Leo Lowenthal, quien fue en efecto analizado por Friede Fromm-Reichmann a mediados de esa década. Además, la relación entre psicología y socialismo era un tópico discutido a menudo en la Francfort de aquellos años. Una figura de alguna im-

---

PAUL A. ROBINSON, *The Freudian Left* (Nueva York, 1969), páginas 28-59.

[3] PHILIP RIEFF, *Freud: The Mind of the Moralist* (Nueva York, 1959), pp. 237-239.

[4] Véase FRANZ NEUMANN, «Anxiety and Politics», en su *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957), y H. STUART HUGHES, «Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).

portancia en los círculos universitarios de izquierda después de 1929 fue el belga Henrik de Man, cuya obra *Sobre la psicología del marxismo* (1927)[5] intentaba reemplazar el determinismo económico por un activismo fundado más subjetivamente. De Man atacaba la psicología utilitaria, orientada hacia el interés, que atribuía a Marx, subrayando en cambio las raíces irracionales de la acción radical. Se rumoreó por aquella época que De Man había sido traído a la facultad de Francfort como profesor de psicología social para contrapesar el marxismo más ortodoxo del Institut[6]. Cualquiera fuera la razón, su venida no ganó a Horkheimer y los otros para una posición irracionalista, que era claramente incompatible con la Teoría Crítica; los devaneos posteriores de De Man con el fascismo parecerían confirmar su desconfianza. Lo que compartieron con él, sin embargo, fue un deseo de ir más allá del utilitarismo instrumental que permeaba al marxismo vulgar.

Ya en 1927, Adorno, bajo la incitación de Horkheimer, escribió un extenso trabajo en el que vinculaba el psicoanálisis a la fenomenología trascendental de Cornelius[7]. Entre las semejanzas que notó estaban su énfasis sobre la estructura conectada, simbólicamente vinculada del inconsciente y su intento común de comenzar con experiencias contemporáneas para remontarse a aquellas del pasado[8]. Al año siguiente, Horkheimer, quien había estado personalmente interesado en el psicoanálisis durante algún tiempo, decidió pasar por él, seleccionando como su psiquiatra a Karl Landauer, quien había sido alumno de Freud. Después de un año, el problema

---

[5] *Zur Psychologie des Marxismus*, traducido al inglés como *The Psychology of Marxism* (Nueva York y Londres, 1928). Para una discusión de De Man, véase PETER DODGE, *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man* (La Haya, 1966).

[6] Así lo ha sugerido la profesora Gladys Meyer de Bernard en una carta al autor. La profesora Meyer, quien estudió en el Institut en el período anterior a la emigración, ha escrito una novela, *The Magic Circle* (Nueva York, 1944), en la que De Man aparece ligeramente transformado como Adriaan de Barenne, uno de los personajes principales. Pollock, cuando hablé con él en marzo de 1969, negó la idea de que De Man hubiera sido traído a Francfort con el propósito que la profesora Meyer asegura.

[7] THEODOR WIESENGRUND, «Der Begriff des Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlhhre» (inédito, Universidad de Francfort, 1927).

[8] *Idem*, p. 318.

que molestaba seriamente a Horkheimer, una incapacidad para disertar sin un texto preparado [9], quedó resuelto, y el análisis, que en realidad era más un ejercicio educativo que terapéutico, concluyó. No obstante, se persuadió a Landauer para que formara el Instituto Psicoanalítico de Francfort como una rama del Grupo de Estudios Psicoanalíticos de la Alemania del Sur, recientemente creado en Heidelberg [10]. Inaugurado el 16 de febrero de 1929, el Instituto Psicoanalítico de Francfort se convirtió en la primera organización declaradamente freudiana en vincularse, aunque fuera indirectamente, a una universidad alemana. Mantuvo también una conexión desenvuelta con Horkheimer y sus colegas, quienes habían resultado decisivos para asegurar la aprobación de la universidad para el nuevo «instituto huésped», como se lo llamó. Freud mismo escribió dos cartas a Horkheimer para expresar su gratitud [11].

Se unieron a Landauer como miembros permanentes Heinrich Meng, Erich Fromm y su esposa, Frieda Fromm-Reichmann [12]. En los primeros meses de existencia del Instituto Psicoanalítico dieron conferencias luminarias del movimiento tales como Hanns Sachs, Siegfried Bernfeld, Anna Freud y Paul Federn. También Georg Groddeck fue un visitante habitual. De los cuatro miembros permanentes, Fromm, quien había sido amigo de Lowenthal durante más de una década y que fue presentado por él al Institut, se destacó pronto como la figura más importante. Sólo volvió a reunirse con el Institut für Sozialforschung después de su emigración a Estados Unidos, donde pronto llegó a ser uno de los más pro-

---

[9] Entrevista con Horkheimer en Montagnola, Suiza, en marzo de 1969.

[10] Surgió de una lucha faccional dentro del movimiento psicoanalítico alemán. Véase CARL M. GROSSMAN y SILVIA GROSSMAN, *The Wild Analyst* (Nueva York, 1965), p. 178.

[11] Entrevista con Horkheimer, marzo de 1969.

[12] Meng dio un curso titulado «Einführung in die Psychoanalyse»; Landauer, «Psychoanalytische Klinik»; Fried Fromm-Reichmann, «Psychoanalytische Trieblehre»; y Fromm, «Die Anwendung der Psychoanalyse auf Soziologie und Religionswissenschaft». Para una descripción de la inauguración del Institut, véase el número de *Die psychoanalytische Bewegung* correspondiente a mayo-junio de 1929 (I, 1). Véase también ADOLF FRIEDMANN, «Heinrich Meng, Psychoanalysis and Mental Hygiene», *Psychoanalytyc Pioneers*, ed. por Franz Alexander, Samuel Eisenstein y Martin Grotjahn (Nueva York y Londres, 1966).

minentes entre los denominados revisionistas neofreudianos. Su esposa también vino a Estados Unidos, pero tuvo poca relación con el Institut. Landeauer, en cambio, se dirigió a Amsterdam, donde imprudentemente desoyó los ruegos de sus antiguos colegas para que dejara Europa hasta que fue demasiado tarde; murió en Belsen durante la guerra. Meng fue más afortunado; partió de Francfort hacia Basilea, donde se estableció como experto en higiene mental. Fue así básicamente a través de la obra de Fromm como el Institut intentó al principio reconciliar a Freud y Marx.

Nacido en Francfort en 1900, Fromm se crió en un ambiente intensamente religioso. Durante su adolescencia se sintió fuertemente atraído por los aspectos mesiánicos en el pensamiento judío. «Más que todo —escribiría más tarde—, me sentí tocado por los escritos proféticos, por Isaías, Amos y Oseas; no tanto por sus advertencias y su anuncio del desastre, sino por su promesa del 'fin de los días'... La visión de una paz y armonía universales entre las naciones me asaltó cuando tenía doce o trece años de edad» [13]. Apenas pasados los veinte años, Fromm, junto con Lowenthal, se unió al círculo del rabí Nobel. Tuvo también participación en la formación de la famosa Freies Jüdisches Lehrhaus, con Georg Salzberg y Franz Rosenzweig. Aunque Fromm perdió los atributos exteriores de su ortodoxia en 1926, después de ser analizado por primera vez en Munich, lo que podría llamarse una actitud de religiosidad persistió a través de toda su obra posterior.

Sin embargo, lo que él absorbió de sus antecedentes judíos fue muy distinto a lo que aparentemente tomaron Horkheimer y Adorno de los suyos. En vez de realzar la cualidad no representativa de la verdad y la imposibilidad de definir el hombre esencial, Fromm afirmó la noción de una antropología filosófica. Como Martin Buber y otros en el círculo de la Lehrhaus, entendió la naturaleza del hombre como algo creado a través de la vinculación con el mundo y la interacción con los otros. Esto iba a aparecer más vívidamente en sus obras poste-

[13] ERICH FROMM, *Beyond the Chains of Illusion* (Nueva York, 1962), p. 5.

riores, después de su separación del Institut, pero en todo momento Fromm afirmó la realidad de una naturaleza humana. No se trataba, sin embargo, de un concepto fijado, como la *natura* romana, sino más bien de una idea de la naturaleza potencial del hombre, similar a la *physis* griega. Por consiguiente, Fromm siempre puso un gran énfasis sobre las implicaciones antropológicas de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx [14]. En esto se hallaba más próximo a Marcuse, al menos antes de la incorporación de Marcuse a los asuntos del Institut, que a Horkheimer y Adorno. De todos los asociados con la Escuela de Francfort, Fromm fue quien más a menudo empleó la noción de alienación de Marx, especialmente en su obra posterior a su paso por el Institut [15]. Al intentar fundar su visión de un hombre perfeccionado en la naturaleza esencial del hombre, Fromm buscó vislumbres de esa naturaleza en la obra de pensadores como Spinoza [16] y Dewey. Y en la década de 1940 intentó ir más allá de la psicología, hacia un sistema ético basado también en la naturaleza humana. Tras la apariencia humanista de su ética, que alcanzaría su más completa expresión en *Man for Himself* (1947), acechaba allí un naturalismo que algunos críticos hallaron difícil de defender [17].

En la década de 1940, Fromm había dejado atrás no sólo el Institut, sino también su freudismo ortodoxo. Esto no significaba, por supuesto, que hubiera abandonado todos los aspectos de su posición anterior. «No he dejado nunca el freudismo», escribiría más tarde,

---

[14] Véase, por ejemplo, FROMM, *Marx's Concept of Man* (Nueva York, 1961).

[15] En *Fear of Freedom* (la versión inglesa de *Escape from Freedom* utilizada en estas notas [Londres, 1942], Fromm reconocía la importancia de Hegel y Marx para su noción de alienación (p. 103).

[16] FROMM, *Beyond the Chains of Illusion*, p. 28.

[17] JOHN SCHAER, *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (Nueva York, 1961), ha argüido que Fromm no acierta a responder a las críticas de E. G. Moore y David Hume contra la falacia naturalista, que no comprende que la sociedad es algo más que la naturaleza, que uno debe tener un conocimiento cabal de la naturaleza antes de juzgar sobre qué es natural o no, y que si el mal existe, también tiene que ser parte de la naturaleza (pp. 20-24).

a menos que se identifique a Freud con su teoría de la libido... Considero que el logro básico de Freud es su concepto del inconsciente, sus manifestaciones en la neurosis, los sueños, etc., la resistencia y su concepto dinámico de carácter. Estos conceptos han conservado para mí su importancia básica en toda mi obra, y decir que porque rechacé la teoría de la libido he renunciado al freudismo es una declaración muy drástica posible sólo desde el punto de vista del freudismo ortodoxo. En cualquier caso, nunca renuncié al psicoanálisis, nunca he querido formar una escuela propia. Fui separado como miembro de la Asociación Psicoanalítica Internacional, a la cual había pertenecido, y soy todavía (1971) miembro de la Washington Psychoanalytic Association, que es una institución freudiana. He criticado siempre la ortodoxia freudiana y los métodos burocráticos de la organización internacional freudiana, pero toda mi obra teórica está basada en lo que considero los hallazgos más importantes de Freud, con la excepción de la metapsicología [18].

Para otros observadores, sin embargo, el abandono de la teoría de la libido y otros elementos fundamentales en el pensamiento original de Freud, tales como el complejo de Edipo, significó que Fromm se había distanciado bastante de los elementos esenciales en una teoría ortodoxa como para justificar que se lo llamara un revisionista cabal. La distinción de Fromm entre los hallazgos clínicos de Freud y su metapsicología —denominación que comprendía no sólo las especulaciones de Freud sobre los instintos de vida y de muerte, reconocidamente discutibles, sino también de su teoría de la libido, más ampliamente aceptada— no satisfizo a quienes veían una vinculación más íntima entre las dos, incluídos sus colegas del Institut.

Aunque Fromm nunca cesó completamente en sus esfuerzos para fusionar psicoanálisis y marxismo, sus últimos intentos se apoyaron menos sobre aspectos determinados de la obra de Freud y cada vez más en enfo-

[18] Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

ques psicológicos anticipados por el propio Marx[19]. Al escribir su biografía intelectual en 1962, consideró a Marx como una figura mucho más importante en su propio desarrollo: «Es innecesario decir —escribió— que Marx es una figura de significación histórica mundial, con quien Freud no puede ni siquiera compararse en este sentido»[20]. La noción profética de paz universal que había aprendido en su juventud lo llevó a considerar la nota similar pulsada por Marx y a alejarse de las implicaciones menos afirmativas del pensamiento de Freud, aunque permaneció fiel a mucho conceptos freudianos.

Treinta años antes, cuando Fromm llegó al Institut, su actitud hacia Freud era muy diferente. Después de sus estudios en las universidades de Heidelberg, Francfort y Munich obtuvo una formación psicoanalítica en el Instituto Psicoanalítico de Berlín. Aquí fue analizado por Hanns Sachs y recibió instrucción de freudianos tan prominentes como Theodor Reik. En 1926 comenzó a practicar clínicamente, aunque, a semejanza de Sachs y muchos otros de los primeros analistas, no fue nunca formado médicamente como doctor. El contacto que empezó a tener con pacientes reales fue siempre, así afirmó Fromm, un estímulo invalorable para su obra especulativa, estímulo del que carecieron los otros miembros del Institut[21]. Poco después, sus primeros artículos comenzaron a aparecer en revistas psicoanalíticas ortodoxas, tales como la *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, publicado por A. J. Storfer, y el propio boletín de Freud, *Imago.*

---

[19] Para una prueba de su respeto a la capacidad de Marx como psicólogo, véase FROMM, *Marx's Concept of Man.* Hay una exposición más detallada en «Marx's Contribution to the Knowledge of Man», *The Crisis of Psychoanalysis* (Nueva York, 1970).

[20] *Beyond the Chains of Illusion*, p. 12. En la carta que me escribió el 14 de mayo de 1971, Fromm dijo que lamentaba la comparación, ya que es una tontería comparar grandes hombres entre sí, pero que su juicio acerca de sus méritos respectivos no había cambiado.

[21] *Beyond the Chains of Illusion*, p. 10: «No hay una sola conclusión teórica acerca de la psiquis del hombre, ya sea en éste o en mis restantes escritos, que no esté basado en una observación crítica de la conducta humana llevada a cabo en el curso de este trabajo psicoanalítico». Para una refutación de esta afirmación, véase J. A. C. BROWN, *Freud and the Post-Freudians* (Londres, 1961), p. 205.

Aunque sus temas a menudo reflejaban su formación religiosa (por ejemplo, un estudio del Sabbath)[22], Fromm exhibió también un temprano interés por una psicología social. Un artículo escrito para *Psychoanalytische Bewegung* en 1931, «Psicoanálisis y Política», causó una discusión considerable en los círculos analíticos. Todavía más indicativo de su deseo de enriquecer su freudismo con enfoques marxistas fue su primer estudio extenso, *La Evolución del dogma de Cristo*[23], estimulado por el tratamiento que Theodor Reik hizo del mismo problema. Donde Reik se había equivocado, afirmaba Fromm, era al homogeneizar a los primitivos cristianos como un grupo único con una realidad psíquica uniforme. Al hacer esto, Reik se asemejaba a los teólogos como Harnack: «(Reik) pasa por alto el hecho de que el sujeto psicológico aquí no es un hombre y no es ni siquiera un grupo poseedor de una estructura psíquica invariable y relativamente unificada, sino que más bien está conformado por grupos diferentes con intereses psíquicos y sociales diferentes»[24]. Para Fromm, el cambio básico en el dogma cristiano —desde la idea adopcionista del siglo I de un hombre que se convierte en Dios hasta la noción homogeneizadora del siglo IV acerca de un Dios que se convierte en hombre— era un producto del cambio social. Sólo la formulación más antigua expresaba la hostilidad rebelde de los primeros cristianos hacia la autoridad, la autoridad del padre. El cambio doctrinal correspondía a la aceptación de la autoridad de Dios y una reorientación del resentimiento hacia el interior, sobre los propios cristianos. «La causa de la evolución —argüía Fromm— radica en el cambio en la situación socioeconómica o en el retroceso de las fuerzas económicas y sus consecuencias sociales. Los ideólogos de las clases dominantes fortalecían y aceleraban este desarrollo al sugerir satisfacciones simbólicas para las masas, encauzando su agresión por canales socialmente inofensivos»[25].

---

[22] FROMM, «Der Sabbath», *Imago*, XIII, núm. 2, 3, 4 (1927).

[23] Publicado originalmente en Viena en 1931, apareció en inglés como *The Dogma of Christic Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, trad. de James Luther Adams (Nueva York, 1963).

[24] *Idem*, p. 91.

[25] *Idem*, p. 94.

Al abogar por una sensibilidad ante las diferencias entre grupos sociales específicos, antes que por una atribución general de doctrinas ideológicas a necesidades psíquicas universales, Fromm estaba afirmando en términos psicológicos lo que Horkheimer y Marcuse, después de su ruptura con Heidegger, estaban diciendo sobre la noción abstracta de «historicidad». Donde Fromm introducía un componente específicamente freudiano era en su empleo de mecanismos psicoanalíticos como los conceptos de mediación entre individuo y sociedad —por ejemplo, al hablar sobre la hostilidad a la actividad en términos de resentimiento edípico hacia el padre. Este fue en efecto el uso que el Institut hizo más tarde de muchos conceptos de Freud. En el primer número de la *Zeitschrift* se seleccionó a Borkenau para que escribiera una reseña de *La Evolución del dogma de Cristo,* que él aprobatoriamente llamó el primer ejemplo concreto de la integración de Freud y Marx.

En la misma entrega, Fromm intentó bosquejar las reglas básicas para una psicología social [26]. Comenzó por criticar la noción de que la psicología era aplicable sólo al individuo, señalando especialmente a la obra inicial de Wilhelm Reich por adoptar este criterio [27]. Fromm sentía que los individuos nunca estaba enteramente aislados de su situación social. La tarea real consistía en suplementar y enriquecer el esquema marxista básico, que aceptaba como dado. El marxismo, argüía, había sido acusado incorrectamente de tener una psicología simplista de la adquisividad; aquí señalaba con un dedo acusador a Bertrand Russell y Henrik de Man por considerar erróneamente el interés económico personal como la base de la concepción del hombre en Marx. En efecto, razonaba, las premisas psicológicas de Marx fueron pocas —menos que las que el propio Fromm iba a postular más tarde. Para Marx el hombre tiene ciertos impulsos básicos (hambre, amor, y así sucesivamente) que buscan una gratificación; la adquisividad era simplemente un producto de condiciones sociales específi-

[26] FROMM, «Über Methode und Aufgable einer analytischen Sozialpsychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932). Traducido en *The Crisis of Psychoanalysis.*

[27] *Idem,* p. 32. Aprobó la obra más reciente de Reich. Véase su reseña de *Der Einbruch der Sexualmoral* de Reich en *ZfS* II, 1 (1933).

cas. El marxismo, no obstante, necesitaba enfoques psicológicos adicionales que marxistas como Kautsky y Bernstein, con su creencia idealista, ingenua, en los instintos morales innatos, habían sido incapaces de suministrar [28]. El psicoanálisis podía suplir el eslabón faltante entre la superestructura ideológica y la base socioeconómica. En suma, podía encarnar la noción del materialismo de la naturaleza esencial del hombre [29].

Fromm, sin embargo, tenía una idea muy definida acerca de lo que constituía los aspectos más fructíferos del psicoanálisis para una psicología social. Al comienzo mismo de su artículo [30], destacaba su rechazo de la teoría freudiana de los instintos de vida y de muerte, a los que desestimaba como una mezcla arbitraria de biología y psicología. Fromm suscribía en cambio la dicotomía freudiana anterior entre los impulsos eróticos y de autoconservación. Como los primeros podían desplazarse, sublimarse y satisfacerse por medio de fantasías (por ejemplo, el sadismo podría gratificarse a través de un *cierto número de formas socialmente aceptables), mientras* los segundos no (sólo el pan podía mitigar el hambre), la sexualidad era más adaptable a las condiciones sociales [31]. La tarea de una psicología social analítica consistía en comprender una conducta motivada inconscientemente en términos del efecto de la subestructura socioeconómica sobre los impulsos psíquicos básicos. Las experiencias infantiles, continuaba Fromm, eran especialmente importantes, ya que la familia era el agente de la sociedad. (El énfasis de Fromm sobre la familia persistiría a lo largo de toda su carrera, aunque más tarde modificaría el énfasis freudiano sobre la infancia afirmando que «el analista no debe atascarse en el estudio de las experiencias infantiles, sino dirigir su atención a los procesos inconscientes como ellos existen ahora» [32]. Pero a comienzos de la década de 1930 estaba bastante próximo al psicoanálisis ortodoxo para centrarse en los años formativos de los niños).

Cada sociedad, proseguía, tiene su propia estructura

---

[28] FROMM, «Über Methode», p. 48. Véase también FROMM, *The Dogme of Christ*, p. 47.
[29] «Über Methode», p. 45.
[30] *Idem*, p. 28.
[31] *Idem*, p. 30.
[32] Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

libidinal, una combinación de impulsos humanos básicos y factores sociales. Una psicología social debe examinar de qué modo esta estructura libidinal actúa como el factor de cohesión de una sociedad y de qué modo ella afecta a la autoridad política. Aquí, debiéramos agregar, Fromm estaba hablando por experiencia práctica. El proyecto para examinar los modelos de autoridad de los trabajadores, anunciado en la conferencia inaugural de Horkheimer estaba en marcha, y Fromm dirigía la mayor parte del trabajo empírico. En este estudio, explicaba en el artículo, estaba presupuesto un rechazo de las normas burguesas absolutizadas erróneamente por la mayoría de los psicólogos. La tendencia prevaleciente a universalizar la experiencia de la sociedad actual, argüía, se revelaba más claramente en la extensión del complejo de Edipo a todo desarrollo humano, cuando en realidad estaba restringido a sociedades «patriarcales» [33]. Una psicología social válida debía reconocer que cuando la base socioeconómica de una sociedad cambiaba, también cambiaba la función social de su estructura libidinal. Cuando el índice de cambio entre las dos variaba, escribía Fromm al final del artículo, podía ser muy bien crearse una situación explosiva. Una década más tarde iba a desarrollar por extenso este punto en su próxima obra importante, *Escape from Freedom.*

Para dar espesor a las generalizaciones de su primer ensayo para la *Zeitschrift*, a continuación Fromm desviaba su atención hacia el problema de la tipología del carácter [34]. Aquí nuevamente su orientación básica continuaba siendo freudiana. Aceptaba en su mayor parte la noción psicoanalítica de carácter como la sublimación o formación por reacción de impulsos libidinales fundamentales. Partiendo de las ideas de Karl Abraham y Ernest Jones, comenzó por bosquejar los tipos de carácter genital, anal y oral. De los tres, Fromm expresaba una preferencia por el carácter genital, que asociaba con independencia, libertad y amabilidad [35]. Insinuaba ya la hostilidad hacia tipos de carácter no genital que marcaría toda su obra posterior y lo apartaría de Marcuse,

---

[33] «Über Methode», p. 38.

[34] FROMM, «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *ZfS* I, 3 (1942). Traducido en *The Crisis of Psychoanalysis.*

[35] *Idem*, p. 265.

quien tenía ideas muy diferentes acerca de la «perversidad polimorfa» progrenital [36]. Aquí, debiera agregarse, Fromm estaba más próximo a Wilhelm Reich, quien estaba escribiendo al mismo tiempo su propia obra sobre tipología del carácter [37]. También estaba de acuerdo con Reich sobre el efecto liberador de la sexualidad genital no reprimida, aunque nunca la viera como suficiente en sí misma. En años posteriores, sin embargo, las reservas de Fromm acerca de las opiniones de Reich aumentaron; ya que los nazis, llegó a creer, demostraron que la libertad sexual no trae necesariamente aparejada la libertad política [38].

Habiendo establecido la importancia de las raíces libidinales básicas de los tipos de carácter, Fromm procedía a continuación a subrayar una vez más la influencia de los factores sociales mediados a través de la familia. Como un ejemplo usaba el impacto de las costumbres sexuales excesivamente represivas, que podían impedir el desarrollo de una sexualidad genital sana, fomentando así tipos de carácter pregenital. En conjunto, sin embargo, se adscribía a un freudismo bastante ortodoxo: «Como los rasgos del carácter están enraizados en la estructura libidinal, también ellos muestran una estabilidad relativa» [39]. Al concluir el ensayo, Fromm se centraba sobre la relación entre el «espíritu capitalista» y la analidad. Empleando argumentos que desde entonces se han convertido en lugares comunes, pero que eran nuevos en aquella época, vinculaba la racionalidad burguesa, la posesividad y el puritanismo al método y la represión anal [40]. Estos rasgos, argüía, han persistido hasta el siglo XX, más visiblemente en círculos pequeñoburgueses y también en algunos proletarios, a causa de

[36] En *Eros and Civilization* (Boston, 1955), Marcuse iba a escribir: «La reactivación de una sexualidad narcisista y polimorfa deja de ser una amenaza para la cultura y puede ella misma conducir a la creación de la cultura cuando el organismo no existe como un instrumento de trabajo alienado, sino como un sujeto de autorealización» (pp. 191-192). «Perversidad polimorfa» fue un término popularizado por Norman O. Brown en su *Life against Death* (Nueva York, 1959).

[37] Reich difería de Fromm al argüir que *todo* «acorazamiento» del carácter era pernicioso y represivo. Véase ROBINSON, *The Freudian Left*, p. 23.

[38] Entrevista con Fromm en Nueva York, diciembre de 1968.

[39] FROMM, «Die psychoanalytische Charakterologie», p. 268.

[40] *Idem*, p. 273.

un desajuste entre ideología (en el sentido amplio, que incluía tipos de carácter) y cambio socioeconómico. Fromm retornaría más tarde a la relación entre los dos en su estudio sobre la Reforma, en *Escape from Freedom.* Por aquel tiempo, sin embargo, su actitud hacia la analidad y la teoría de la libido de Freud había sufrido una transformación muy marcada. Aunque la descripción clínica del tipo anal no variara en la obra posterior, la interpretación de Fromm se alteró significativamente.

El cambio se debió casi exclusivamente a sus observaciones clínicas, ya mencionadas antes. Pero había también una fuente intelectutal, que lo ayudaría a articular su nueva perspectiva. A mediados de la década de 1920, Fromm halló por primera vez la obra de Johann Jacob Bachofen, un teórico antropológico suizo del siglo XIX. Los estudios de Bachofen sobre la cultura matriarcal, que aparecieron inicialmente en la década de 1860, habían sufrido un relativo eclipse en las dos décadas posteriores a su muerte, ocurrida en 1887. Las especulaciones antropológicas de Freud, por ejemplo, estaban básicamente derivadas de los estudios sobre totemismo de Sir James Frazer. Antes de esta disminución de interés, sin embargo, Bachofen y otros teóricos del matriarcado, tales como Lewis Morgan, ejercieron mucha influencia en los círculos socialistas; *El Origen de la Familia* (1884), de Engels, y *La Mujer y el Socialismo* (1883), de Bebel, por ejemplo, estaban ambos claramente en deuda con ellos.

En la década de 1920, la teoría matriarcal despertaba una renovada excitación en varios sectores diferentes. Los críticos derechistas y antimodernistas de la sociedad burguesa, tales como Alfred Bäumler y Ludwig Klages, se sentían atraídos hacia ella por sus implicaciones antiintelectuales, naturalistas y románticas. Varios de los antiguos discípulos de Stefan George, repudiando su misoginia abandonaron el círculo de George en busca del eterno femenino. Esto constituyó, como ha señalado E. M. Butler [41], una casi exacta repetición de la busca de la «Madre Mística» por parte de los saintsimo-

[41] E. M. BUTLER, *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge, 1935), p. 327. Para una bibliografía de los artículos escritos sobre Bachofen en la década de 1920, véase ADRIEN TUREL, *Bachofen-Freud, Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mutter* (Berna, 1939), pp. 209-210.

nianos franceses casi setenta años antes. En círculos antropológicos más ortodoxos, en Inglaterra, los estudios de Bronislaw Malinowski sobre la cultura matriarcal en *Sex and Represion in Savage Society* (1927) fueron usados para socavar la universalidad del complejo de Edipo de Freud. Simultáneamente, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions* (1927) despertaba considerable interés.

En círculos psicoanalíticos, la teoría matriarcal también estaba siendo reconsiderada. Wilhelm Reich estuvo entre los primeros en hacerlo. Hacia 1933 pudo escribir en *La psicología de masas del fascismo* que el matriarcado era el único tipo familiar genuino de una «sociedad natural» [42]. Fromm fue también uno de los abogados más activos de la teoría matriarcal. En 1932 presentó a Briffault al público alemán en una extensa reseña de *The Mothers* en la *Zeitschrift*, que venía a continuación de un artículo en inglés del propio Briffault titulado «Family Sentiments» [43]. Fromm se sentía especialmente atraído por la idea de Briffault de que todos los sentimientos altruistas y amorosos se derivaban, en última instancia, del amor maternal necesario durante el extenso período de la preñez humana y el cuidado postnatal. El amor así no dependía de la sexualidad, como Freud había supuesto. En efecto, más a menudo el sexo estaba ligado al odio y la destrucción. Fromm también elogió la sensibilidad de Briffault frente a los factores sociales. La masculinidad y la feminidad no eran reflejos de diferencias sexuales «esenciales», como habían pensado los románticos. Se derivaban en cambio de diferencias en las funciones vitales, que estaban en parte determinadas socialmente. Así la monogamia fue económicamente fomentada por la vigilancia de los rebaños, que requería movimiento y la hegemonía del pastor. Briffault, concluía Fromm, había ido más allá de las preocupaciones meramente etnológicas para ingresar en la tradición del materialismo histórico, como lo evidenciaba su artículo en la *Zeitschrift* sobre la importancia de los factores económicos para el desarrollo de la familia.

En el número siguiente de la *Zeitschrift*, Fromm se

---

42 Citado en ROBINSON, *The Freudian Left*, p. 50.
43 «Family Sentiments», *ZfS* III, 1 (1934).

ocupaba directamente del propio Bachofen[44]. Comenzaba por delinear cuidadosamente los diferentes elementos en la teoría matriarcal que atraían a los críticos de izquierda y de derecha de la sociedad burguesa. La misma nostalgia confusa de Bachofen por el pasado tocaba una cuerda sensible en la derecha. Otro tanto ocurría con su visión romántica de la naturaleza, a la cual el hombre debía someterse como un niño a su madre[45]. Como los románticos, pero a diferencia de Briffault, absolutizaba las diferencias espirituales entre el hombre y la mujer (lo cual, admitía Fromm, expresaba una protesta legítima contra la «liberación» de las mujeres por parte de la Ilustración que les había permitido alcanzar la posición de los hombres burgueses). Bäumler, Klages y los otros teóricos *völkisch* reaccionaban sólo ante la metafísica naturalista de Bachofen, volviéndola en la dirección de un místico delirio *(Schwärmerei)*. Lo que ignoraban eran sus enfoques psicológicos.

Estos, por otra parte, eran la fuente de su interés para la izquierda. La sociedad matriarcal subrayaba la felicidad y solidaridad humanas. Sus valores dominantes eran el amor y la compasión, no el temor y la subordinación. Tanto la propiedad privada como la sexualidad represiva se hallaban ausentes de su ética social. La sociedad patriarcal, como la habían interpretado Engels y Bebel, estaba vinculada a la sociedad de clases; ambas ponían el deber y la autoridad por encima del amor y la gratificación. Entendida de un cierto modo, la filosofía de la historia de Bachofen era similar a la de Hegel. El advenimiento de una sociedad patriarcal correspondía a la ruptura entre el espíritu y la naturaleza, la victoria de Roma sobre el Oriente.

A Fromm, como era de prever, le resultó más simpática la lectura socialista de Bachofen. La importancia de estudiar las sociedades matriarcales, argüía, no radi-

---

[44] FROMM, «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», *ZfS* III, 2 (1934). Traducido en *The Crisis of Psychoanalysis*.

[45] La noción de la naturaleza como una fuerza dominante a la cual el hombre debe someterse pasivamente jugó un papel importante en los análisis del Institut sobre el fascismo. Véase, por ejemplo, «Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung» de Marcuse, *ZfS* III, 2 (1934), y «Knut Hamsum. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie» de Leo Lowenthal, *ZfS* VI, 2 (1937).

caba en su interés histórico —en verdad, su existencia real en el pasado no era demostrable—, sino en la visión que ofrecían de una realidad alternativa. Como Malinowski, Fromm usaba la teoría matriarcal para negar la universalidad del complejo de Edipo. La fuerza de este complejo en las sociedades patriarcales, aseguraba, era parcialmente un resultado del rol del hijo como heredero de la propiedad del padre y su posición como proveedor del padre en su ancianidad. Esto significaba que la temprana educación del hijo estaba dirigida menos hacia la felicidad que hacia la utilidad económica. El amor entre padre e hijo podía muy bien transformarse en odio a causa del temor del hijo a fracasar. La contingencia del amor producido de este modo podía muy bien conducir a una pérdida de seguridad espiritual y al refuerzo del deber como el núcleo de la existencia.

El amor maternal, por otra parte, era incondicional y menos sensible a las presiones sociales. En la sociedad contemporánea, sin embargo, la fuerza de la madre real se había erosionado. Esta ya no era vista como la protectora, sino más bien como alguien con necesidad de protección. Esto, afirmaba Fromm, ocurría también con los sustitutos maternales, tales como el país o el *Volk* [46]. El calor y la confianza maternales originales habían sido reemplazados por la culpa paternal, la represión anal y la moral autoritaria. El advenimiento del protestantismo había incrementado el poder del padre, a medida que la seguridad del catolicismo medieval, con su iglesia maternal y el culto a la vigen madre, perdía su eficacia [47]. Los fundamentos psíquicos del capitalismo eran claramente patriarcales, aunque paradójicamente el capitalismo había creado las condiciones para un retorno a una cultura verdaderamente matriarcal. Esto era así a causa de la abundancia de artículos manufacturados y servicios que suministraba, que podrían hacer posible un

---

[46] FROMM, «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», p. 221.

[47] A la luz de la temprana religiosidad de Fromm, vale la pena señalar su discusión del judaísmo en este contexto. Aunque reconociera en su núcleo al Dios patriarcal, también destacaba en el pensamiento judío elementos tales como la visión de la tierra de la leche y la miel, claramente matriarcales. Los Hasidim, arguyó (nuevamente como hubiera podido hacerlo Buber), eran especialmente matriarcales en su carácter (*Idem*, página 223).

principio de realidad menos orientado hacia el logro. El socialismo, concluía Fromm, debía preservar la promesa de este retorno.

Con el creciente interés de Fromm hacia Bachofen se produjo una disminución de entusiasmo por el freudismo ortodoxo. En 1935 formuló las causas de su desilusión en la *Zeitschrift* [48]. Freud, escribía, era un prisionero de su moralidad burguesa y de los valores patriarcales. El énfasis en el psicoanálisis sobre las experiencias infantiles, proseguía, servía para desviar la atención de la persona del análisis mismo. En un caso en que el analista compartiera no críticamente los valores de la sociedad, y en el que los deseos y necesidades del paciente fueran contrarios a esos valores, el analista tendía a estimular la resistencia del paciente. Teóricamente, por supuesto, se suponía que los analistas eran neutrales frente a los valores y tolerantes hacia la moral de sus pacientes; pero de hecho, argüía Fromm, históricamente el ideal de la tolerancia había tenido dos caras.

Vale la pena examinar la discusión de la tolerancia [49] en Fromm porque expresaba una actitud compartida por otros miembros del Institut, y que iba a repetirse más tarde en uno de los ensayos más influyentes y polémicos de Marcuse [50]. Inicialmente, escribía Fromm, la lucha burguesa por la tolerancia se dirigió contra la opresión social. Pero cuando la clase media se hizo socialmente dominante, la tolerancia se transformó en una máscara del *laissez-faire* moral. En realidad, nunca llegó a proteger amenazas serias contra el orden prevaleciente. Como quedaba resumido en la obra de Kant, se aplicaba al pensamiento y al discurso antes que a la acción. La tolerancia burguesa fue siempre contradictoria: era conscientemente relativista y neutral, pero subconscientemente estaba destinada a preservar el statu quo. El psicoanálisis, insinuaba Fromm, compartía el carácter

[48] FROMM, «Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie», *ZfS* IV, 3 (1935).

[49] *Idem*, pp. 371-375.

[50] MARCUSE, «Repressive Tolerance», *A Critique of Pure Tolerance*, con Paul Wolff y Barrington Hoore, Jr. (Boston, 1965). Adorno, igualmente, escribió: «El burgués es tolerante. Su amor por los hombres como son surge de su odio al hombre perfecto» (*Minima Moralia* [Francfort, 1951], p. 27). Horkheimer formuló una observación similar en *Eclipse of Reason* (Nueva York, 1947), p. 19.

de duplicidad de este tipo de tolerancia; la fachada de neutralidad a menudo era una cobertura para lo que Fromm expresamente llamaba el sadismo implícito del doctor [51].

Sin embargo, Fromm no dio el paso siguiente, como haría Marcuse más tarde. («La tolerancia liberadora», escribió Marcuse en 1965, «significaría intolerancia contra los movimientos de derecha y tolerancia hacia los movimientos de izquierda») [52]. Se concentró, en cambio, en la exposición de otras facetas del patriarcalismo de Freud. El objetivo de un psicoanálisis ortodoxo, argüía, era la capacidad para trabajar, procrear y disfrutar. Freud, sin embargo, había realzado los dos primeros por encima del tercero, viendo una contradicción irreconciliable entre civilización y gratificación. Su actitud hacia los extremistas políticos que querían construir una sociedad en la cual la gratificación fuera plenamente posible fue constantemente hostil. Todo lo que estaban haciendo, pensaba Freud, era actuar sus agresiones edípicas contra sus padres [53]. En efecto, la neurosis había sido definida por Freud en términos de la incapacidad para aceptar las normas burguesas. Su insistencia sobre el pago monetario de toda terapia era una evidencia ulterior de la incapacidad de Freud para trascender su formación. Y finalmente, Fromm afirmaba que en su propia persona Freud era un tipo patriarcal clásico, autoritario tanto con los estudiantes como con los pacientes [54].

Como alternativas superiores a Freud, Fromm señalaba a Georg Groddeck y Sandor Ferenczi. Lo que los hacía mejores era su innovación terapéutica de ubicar al analista frente al paciente en una relación más igualitaria. El abandono del complejo de Edipo por parte de Fromm significaba que en la técnica que favorecía ahora el rol de la transferencia quedaba muy minimizado. Groddeck y Ferenczi también eran menos rígidos

---

[51] «Die gesellschaftliche Bedingtheit», p. 393.

[52] «Repressive Tolerance», p. 109.

[53] Para la actitud del propio Fromm frente a los radicales, véase «The Revolutionary Character», incluido en *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psycohology and Culture* (Nueva York, 1966). Horkheimer había expresado dudas similares acerca de la opinión de Freud sobre los revolucionarios ya en 1934 (HEINRICH REGIUS, *Dämmerung* [Zurich, 1934], p. 256).

[54] «Die gesellschaftliche Bedingtheit», pp. 384-385.

en la cuestión del pago, que a veces rechazaban. En contraste con la «tolerancia» inhumana, autoritaria, patricéntrica, de Freud, ofrecían una terapia que iba más allá del miope objetivo de un ajuste a las inhumanidades morales de la sociedad contemporánea. Fromm expresaba un gran pesar por la pérdida para el psicoanálisis causada por la temprana muerte de Ferenczi. En años posteriores trataría de rescatar su reputación de las distorsiones de Ernest Jones, quien había descrito a Ferenczi como si se hubiera vuelto psicótico en los últimos años de su vida[55]. Fromm y su esposa también siguieron siendo amigos de Groddeck, a pesar de la ingenuidad política de éste —en una época esperaba que Hitler, de cuyo antisemitismo dudaba, apoyara parte de su trabajo, sólo para desilusionarse cuando Hitler llegó al poder[56].

Al mismo tiempo que crecía la desilusión de Fromm con Freud, también aumentaba su distanciamiento de los otros miembros del Institut. Después de colaborar con un análisis psicológico de la autoridad para los *Studien über Autorität und Familie,* un proyecto de investigación conjunta del equipo del Institut publicado en 1936, Fromm escribió solamente un artículo más para la *Zeitschrift,* un estudio del sentimiento de impotencia en la sociedad moderna[57]. Su conexión con el Institut se cortó en 1939, y se consagró más exclusivamente al trabajo clínico, desarrollando cada vez más la veta no freudiana de su pensamiento. Dos años más tarde se publicó *Escape from Freedom,* quizá el más leído de sus libros. Como explicación del autoritarismo que los Estados Unidos iban a combatir en la guerra, recibió una atención considerable, y oportunamente se convirtió en un clásico en su género. Como este libro ya ha sido discutido en

---

[55] Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (Nueva York, 1963). Jones también acusó a Otto Rank de insania. Fromm trató de replantear esto correctamente en *Sigmund Freud's Mission* (Nueva York, 1959).

[56] GROSSMAN Y GROSSMAN, *The Wild Analyst,* p. 195. Frieda Fromm-Reichman estaba especialmente próxima a Groddeck y fue una de las últimas personas que lo vieron antes de su muerte en 1934. Ella incluyó su nombre en la dedicatoria de su primer libro, *Principles of Intensive Psychotherapy* (Chicago, 1950).

[57] FROMM, «Zum Gefühl der Ohnmacht», *ZfS* VI, 1 (1937). Este trabajo y la contribución de Fromm a los *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936) serán considerados en el capítulo siguiente.

otros momentos [58], aquí se discutirá sólo la evidencia que brinda en cuanto al alejamiento de Fromm respecto a Freud y al Institut.

Como en sus artículos anteriores para la *Zeitschrift*, Fromm comenzaba por acusar a Freud de estrechez cultural: «El campo de las relaciones humanas, en el sentido freudiano, es similar al mercado —es un intercambio de satisfacciones de necesidades biológicamente dadas, en el que la relación con otro individuo es siempre un medio para un fin, pero nunca un fin en sí mismo» [59]. Denunció el pesimismo y el instinto de muerte de Freud más fuertemente que antes. Aquí equiparaba el instinto de muerte con la necesidad de destrucción, una interpretación que Marcuse más tarde iba a rechazar. De este modo, Fromm fue capaz de escribir: «Si las suposiciones de Freud fueran correctas, tendríamos que suponer que la cantidad de destructividad contra los demás o contra uno mismo es más o menos constante. Pero lo que observamos es lo contrario. No sólo el peso de la destructividad varía mucho entre individuos en nuestra cultura, sino que también la destructividad tiene un peso desigual entre grupos sociales diferentes» [60].

También continuó Fromm su denigración de la teoría de la libido de Freud, aunque retuviera sus descripciones clínicas. Al hacer esto, repudiaba explícitamente la parte interpretativa de su propia obra en *El dogma de Cristo* [61] y la tipología del carácter orientada hacia la libido por la que había abogado en 1932 en la *Zeitschrift* [62]. Su discusión del sadomasoquismo, uno de los conceptos centrales de su teoría de la autoridad irracional, buscaba expurgar el concepto de todo elemento erótico. En efecto, en su próxima obra, *Man for Himself*, desarrolló su propia tipología siguiendo una orientación muy diferente [63]. Reconoció por escrito por primera vez

---

[58] Para dos discusiones del libro, véase SCHAER, *Escape from Authority*, y GUYTON HAMMOND, *Man in Estrangement* (Nashville, 1965).

[59] FROMM, *Fear of Freedom*, p. 9.

[60] *Idem*, p. 157.

[61] *Idem*, p. 251.

[62] *Idem*, p. 249.

[63] FROMM, *Man for Himself* (Nueva York, 1947). Fromm dividió los tipos de carácter en direcciones «productivas» e «improductivas». Estos últimos fueron subdivididos en subtipos de mercado, atesorador, explotador y receptivo (p. 120).

las semejanzas de su pensamiento con el de Karen Horney y Harry Stack Sullivan[64], quienes estaban revisando a Freud en una dirección paralela. Nuevamente señaló la influencia de los factores sociales basada en los imperativos inexcusables de los impulsos de autoconservación. En un apéndice elaboró el concepto de «carácter social», insinuando en obras anteriores un concepto que llegaría a considerar como su «más importante contribución... al campo de la psicología social»[65]. «El carácter social», escribió, «comprende sólo una selección de rasgos, el *núcleo esencial de la estructura del carácter de la mayoría de los miembros de un grupo que se ha desarrollado como el resultado de las experiencias básicas y el modo de vida común a ese grupo*» (El subrayado es de Fromm)[66].

En todo esto Fromm se hallaba en terreno familiar, ya cubierto de un modo u otro en sus artículos anteriores. Lo nuevo en *Escape from Freedom,* sin embargo, era un interés más general en lo que podía llamarse la condición «existencial» del hombre. Para Fromm, «el tema central de este libro» era «que el hombre, mientras más libertad conquista en el sentido de emerger de la unidad original con el hombre y la naturaleza, y mientras más se convierte en un 'individuo', no tiene elección si no unirse con el mundo en la espontaneidad del amor y el trabajo productivo, o si no buscar alguna clase de seguridad por medio de vínculos con el mundo que destruyen su libertad y la integridad de su yo individual»[67]. La noción de alienación, que Fromm había encontrado tan sugestiva en los primeros escritos de Marx, estaba claramente en la raíz de su nuevo enfoque. Ahora los dos polos de su pensamiento eran aislamiento y vinculación. La neurosis tendía cada vez más a definirse en términos de ciertos tipos de relaciones interpersonales; el sadismo y el masoquismo, por ejemplo, dejaban de ser fenómenos derivados sexualmente y se convertían en cambio en impulsos que «tendían a ayudar al individuo a escapar de sus sentimientos intolerables de soledad y

---

[64] *Fear of Freedom,* p. 7. En *The Sane Society* (Nueva York, 1955), sin embargo, Fromm atacó la noción de Sullivan acerca del amor como alienado (pp. 193-199).

[65] Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

[66] *Fear of Freedom,* p. 239.

[67] *Idem,* p. 18.

desvalimiento»[68]. Su verdadero propósito era la «simbiosis»[69] con los otros, lo cual significaba la pérdida de autointegridad e individualidad a través de la disolución del yo en el otro.

En *Escape from Freedom* distinguía entre la atomización aislada de una «libertad desde» negativa y la «actividad espontánea de la personalidad integrada, total»[70], de la «libertad hacia» positiva. Aunque se esforzara para mencionar el cambio socioeconómico que resultaría necesario para terminar la alienación de la «libertad desde» y lograr una «libertad hacia» positiva, no ponía mayor énfasis sobre las dificultades de esta transformación. Llegó a ver el problema del cambio en términos cada vez más optimistas, incluso moralistas. Si no había un impulso innato a destruir, luego el sueño de los profetas hebreos, esa «visión de una armonía y paz universales entre las naciones» que había emocionado al joven Fromm tan profundamente, podía materializarse. En sus escritos posteriores Fromm subrayaría la integración de ética y psicología. En *Man for Himself* llegaría a decir: «Toda neurosis representa un problema moral. El fracaso para alcanzar la madurez y la integración de la personalidad en su conjunto es un problema moral»[71]. Y en años posteriores llegaría a apreciar las enseñanzas espirituales de Oriente, especialmente los maestros del budismo Zen[72], tanto como de Occidente.

Para ser justos con Fromm, sin embargo, debiera reconocerse que esto fue más bien un cambio de tono en su pensamiento que una transformación absoluta de su posición. Reaccionando ante la acusación de que se había convertido en una *Pollyanna* *, Fromm replicó coléricamente: «He sostenido siempre la misma opinión de

---

[68] *Idem,* p. 130.

[69] *Idem,* p. 136. Este era un concepto no empleado por Fromm en su análisis del sadomasoquismo en su artículo para los *Studien über Autorität und Familie,* «Sozialpsychologischer Teil».

[70] *Fear of Freedom,* p. 222.

[71] *Man for Himself,* pp. 225-226.

[72] FROMM, *Zen Buddhism and Psychoanalysis,* con D. T. Suzuki y R. de Martino (Nueva York, 1960).

* *Pollyanna*: persona absurdamente optimista. Denominación tomada de una popular novela publicada en 1913, *Pollyanna* de Eleanor Porter, en la cual la protagonista insiste en dar siempre con el aspecto positivo de la realidad. *(N. del T.)*

que la capacidad del hombre para la libertad, para el amor, etc., depende casi totalmente de las condiciones socioeconómicas dadas, y que sólo excepcionalmente puede hallarse, como señalé en *The Art of Loving*, que haya amor en una sociedad cuyo principio es el exactamente opuesto» [73]. Es difícil, no obstante, leer sus obras últimas sin arribar a la conclusión de que, en comparación con Horkheimer y los otros miembros del círculo interior del Institut, quienes fueron abandonando sus vacilantes esperanzas de las décadas de 1920 y 1930, Fromm estaba defendiendo una posición más optimista.

Horkheimer y los otros habían estado en general de acuerdo con las primeras colaboraciones de Fromm para la *Zeitschrift*, e incluso con sus primeras críticas a Freud. En efecto, Fromm recuerda que Karen Horney y Horkheimer se entendieron muy bien durante sus primeros años de emigrados en Nueva York [74]. Más aún, el Institut había suscripto las esperanzas de Fromm acerca de una fusión entre psicoanálisis y marxismo. En un artículo titulado «History and Psychology», en el primer número de la nueva revista del Institut, Horkheimer había planteado la urgencia de hallar un suplemento psicológico a la teoría marxista. Las motivaciones de los hombres en la sociedad contemporánea, afirmaba, debían comprenderse a la vez como «ideológicas», en el sentido de Marx, y psicológicas. Mientras más racional se vuelva la sociedad, menos necesarias serán seguramente estas dos aproximaciones conceptuales para comprender la realidad social. Pero en la actualidad la explicación psicológica es necesaria para comprender el poder de permanencia de las formas sociales una vez que su necesidad objetiva ha pasado. Esta debe ser una psicología individual, en esto Horkheimer coincidía con Fromm. No existe realmente una conciencia de grupo o un alma de las masas, aunque los factores sociales influyan sobre la formación de las psiquis individuales: «No sólo el contenido, sino también la fuerza de las erupciones del aparato psíquico está condicionado económicamente» [75].

---

73 Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.
74 *Idem.*
75 HORKHEIMER, «Geschichte und Psychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932), p. 141.

Durante los primeros años de la emigración, Horkheimer compartió el disgusto de Fromm por el instinto de muerte. Todavía en 1936, en «El egoísmo y el Movimiento para la Emancipación» [76], atacó la resignación que implicaba. La obra inicial de Freud, afirmaba Horkheimer, fue más dialéctica, la tardía, más biológica y positivista; su creencia en un impulso destructivo era como la atribución medieval del mal a un demonio mítico. Al pasar por alto el componente histórico en la opresión, Freud había absolutizado el statu quo y se había resignado ante la necesidad de una élite permanente para controlar a las masas destructivas.

A fines de la década de 1930, sin embargo, Fromm y los otros miembros del Institut comenzaron a transitar por distintos senderos. La distinción entre matriarcal y patriarcal, tan enfáticamente subrayada por Fromm, nunca fue plenamente aceptada por los otros. Sólo Walter Benjamin, quien nunca se había encontrado con Fromm y no era realmente miembro del círculo interior del Institut, expresó un gran interés en la obra de Bachofen [77]. Los otros se mostraron cautelosos ante el rechazo de Freud por parte de Fromm como un representante del pensamiento patriarcal. Al rememorar la ruptura, Fromm la recuerda como provocada por el hecho de que Horkheimer hubiera descubierto un «Freud más revolucionario» [78]. Como él hablaba de sexualidad, Horkheimer pensó que Freud tenía más de materialista real que Fromm. Lowenthal, por otra parte, recuerda la ruptura como producida por un cambio de actitud en Fromm, simbolizado por las dos partes diferentes de *Escape from Freedom,* la social y la «existencial» [79]. Es posible, además, que las diferencias personales jugaran un papel. Por los escritos en sí parece evidente que la sensibilidad

---

[76] HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS* V, 2 (1936), pp. 225-226.

[77] Benjamin escribió un artículo sobre Bachofen en 1934. Destinado a la *Nouvelle Revue Française,* que lo rechazó, no fue publicado hasta 1954, cuando apareció en *Les Lettres Nouvelles;* WALTER BENJAMIN, *Briefe,* ed. por Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (Francfort, 1966), vol. II, pp. 614-615. Cuando Benjamin escribió una breve historia del Institut para la revista de Thomas Mann *Mass und Wert* en 1938 (I, 5, mayo-junio), prestó atención especial a la obra de Fromm sobre la teoría matriarcal.

[78] Entrevista con Fromm, en Nueva York, diciembre de 1968.

[79] Entrevista con Lowenthal en Berkeley, agosto de 1968.

de Fromm era menos irónica que la de los otros miembros del círculo interior, su enfoque de la vida menos coloreado por los matices estéticos compartidos por Horkheimer y Adorno. La plena incorporación de Adorno a los asuntos del Institut por la misma época en que Fromm se marchaba marcó un giro crucial en el tono de la obra de la Escuela de Francfort.

Cualquiera sea la causa de la partida de Fromm, en la década de 1940 su obra se convirtió en anatema para sus antiguos colegas. Después de su ruptura, el Institut no gastó mucho tiempo en sus publicaciones discutiendo los problemas teóricos del psicoanálisis. En un artículo de 1939 [80], Horkheimer comparaba a Freud favorablemente con Dilthey, pero sin ninguna explicación detallada de las razones de su preferencia. Aunque durante y después de la guerra se emplearon muchas categorías psicoanalíticas en la obra del Institut, parece que Horkheimer y los otros no sentían ningún deseo de hacer pública su vinculación con la teoría freudiana. En octubre de 1942, Ernst Kris, el eminente psicólogo del yo, se dirigió a Lowenthal para interrogarlo sobre la actitud del Institut frente a Freud. Lowenthal escribió a Horkheimer consultándole sobre la respuesta a dar. Horkheimer, quien por aquella época se había trasladado a California, le respondió en una forma extremadamente reveladora. Vale la pena citar su respuesta por extenso:

> Pienso que debiera ser simplemente positivo. En realidad estamos profundamente en deuda con Freud y sus colaboradores. Su pensamiento es una de las Bildungsmächte (piedras angulares), sin las cuales nuestra filosofía no sería lo que es. He comprendido nuevamente su grandeza durante la última semana. Usted recordará que mucha gente dice que su método particular era particularmente adecuado para la refinada clase media vienesa. Como generalidad esto es, por supuesto, totalmente falso, pero hay en esto un grano de sal que no perjudica a la obra de Freud. Mientras más grande es una obra, más enraizada está en la situación histórica concreta. Pero si usted arroja una mirada atenta

[80] HORKHEIMER, «The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey», *SPSS* VIII, 3 (1939).

sobre esta conexión entre la Viena liberal y el método original de Freud, advertirá lo grande que fue como pensador. Con la decadencia de la vida familiar de la clase media, su teoría alcanzó ese nuevo estado expresado en «Jenseits des Lustprinzips» y los escritos siguientes. Ese giro de su filosofía prueba que él, en su obra particular, comprendió los cambios señalados en el capítulo del artículo sobre la Razón (probablemente parte de «Razón y autoconservación», de Horkheimer), consagrado a la decadencia de la familia y el individuo. La psicología sin líbido en cierto modo no es psicología, y Freud fue lo bastante grande para apartarse de la psicología dentro de su propio ámbito. La psicología en sentido propio es siempre psicología del individuo. Donde ésta resulta necesaria, tenemos que referirnos ortodoxamente a los primeros escritos de Freud. La serie de conceptos conectados con el *Todestrieb* (pulsión de muerte) son categorías antropológicas (en el sentido alemán de la palabra). Incluso allí donde no estamos de acuerdo con la interpretación de Freud y con el empleo que hace de ellos, hallamos que su intención objetiva es profundamente correcta y que ellos revelan la gran sagacidad de Freud respecto de esta situación. Su evolución lo ha llevado a conclusiones no muy distantes de las del otro gran pensador del mismo período, Bergson. Freud objetivamente se ausentó del psicoanálisis, mientras que Fromm y Horney retornan a la psicología vulgar e incluso psicologizan la cultura y la sociedad [81].

En esta carta se expresan varias diferencias fundamentales de opinión con Fromm. En primer lugar, Horkheimer negaba la acusación de que los elementos burgueses admitidamente presentes en el pensamiento de Freud fueran inequívocamente desafortunados. Como ya había afirmado en «Teoría Crítica y Tradicional» [82], ningún pensador puede escapar completamente a su origen social. «Mientras más grande es una obra, más

[81] Carta de Horkheimer a Lowenthal, del 31 de octubre de 1942 desde Pacific Palisades, California (colección de Lowenthal).
[82] Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937), p. 276.

enraizada está en la situación histórica concreta», escribió a Lowenthal. De este modo, la noción del instinto de muerte en Freud tenía una «intención objetiva» que era «profundamente correcta», no porque correspondiera a un universal biológico, sino porque expresaba la profundidad y gravedad de las urgencias destructivas en el hombre moderno. En segundo lugar, la supuesta ceguera de Freud frente al rol de la familia como agente de la sociedad, que Fromm subrayó tan enfáticamente y que jugó una parte en los primeros estudios del Institut sobre la autoridad, era realmente un reflejo de su sensibilidad ante la decadencia de la familia en la vida moderna. Este era un cambio que Horkheimer iba a discutir por extenso en su obra siguiente. Y finalmente, Freud había comprendido que la psicología consistía necesariamente en el estudio del individuo. Así la libido, que implicaba un estrato de existencia humana tercamente fuera de alcance de un control social total, era un concepto indispensable. Era así un error sociologizar al *individuo. Del mismo modo, los revisionistas* estaban equivocados al tratar de «psicologizar cultura y sociedad». Subyacente en esta negativa de Horkheimer a subordinar la psicología a la sociología, o viceversa, estaba ese énfasis sobre la no identidad tan fundamental en la Teoría Crítica. Hasta que las contradicciones no se hubieran resuelto socialmente ellas no podrían reconciliarse metodológicamente, un punto crítico sobre el cual volvería Adorno mucho después en una discusión sobre «Sociología y Psicología» [83].

Fue Adorno en efecto quien primero enumeró en público las diferencias del Institut con su antiguo miembro revisionista. El 26 de abril de 1946 dio a conocer un trabajo en Los Angeles titulado «Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis» [84]. Es interesante tanto por lo que dice sobre el interés de la Escuela de Francfort hacia Freud como por ser una anticipación del ataque más ampliamente conocido de Mar-

[83] En *Sociologica: Aufsätze, Max Horkheimer zum sechzigsten Geburtstag gewidmet* (Francfort, 1955), y *New Left Review*, 46 (noviembre y diciembre de 1967), 47 (enero-febrero de 1968).

[84] Estoy en deuda con el profesor Lowenthal por haber puesto este trabajo a mi disposición. Se hallará una versión alemana de él en *Sociologica II: Reden und Vorträge*, ed. por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (Francfort, 1962).

cuse al revisionismo en *Eros and Civilization.* Adorno se dirigía específicamente a *New Ways in Psychoanalysis* de Karen y a «Las Limitaciones Sociales de la Terapia Psicoanalítica» de Fromm, que había aparecido en la *Zeitschrift* once años antes. Escrito directamente después de la guerra, el trabajo revelaba una amargura en el tono muy diferente de la obra del Institut en el pasado.

Adorno comenzaba por examinar el ataque de los revisionistas a la teoría del instinto de Freud. El instintivismo, argüía, puede significar o una división mecánica del alma en instintos fijos o bien una deducción flexible de la psiquis de los impulsos de placer y autoconservación, con variaciones casi infinitas. Este fue el caso de Freud. Los revisionistas se equivocaban así al acusarlo de mecanicista, cuando en efecto era su propia hipóstasis de tipos de carácter lo que realmente merecía ese epíteto. Pese a todo su énfasis sobre las influencias históricas, eran menos sensibles que Freud a la «historia interior» de la libido. Al realzar excesivamente la importancia del yo, ignoraban su interacción genética con el id: «Concretamente, la denuncia del llamado instintivismo de Freud equivale a negar que la cultura, al imponer restricciones sobre los impulsos libidinales, particularmente sobre los destructivos, resulta fundamental en la producción de represiones, sentimientos de culpa y necesidad de autocastigo» [85].

Más aún, al minimizar el rol de las experiencias infantiles *(Erlebnisse,* que no era lo mismo que *Erfahrungen)* *, especialmente los traumas que afectan tan fuertemente el desarrollo de la personalidad, los revisionistas habían construido una teoría totalista del carácter. La sensibilidad de Freud frente a la importancia de los *shocks* traumáticos en la formación de la personalidad disgregada moderna se había perdido en la obra de los

---

[85] ADORNO, «Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis», 27 de abril de 1946 (inédito), p. 4; en la colección de Lowenthal.

* *Erfahrungen* implicaba un tipo de experiencia integrada, que incluía un sentimiento del pasado y una expectativa ante el futuro; en otras palabras, una experiencia mediada a través de la conciencia cultural. La distinción entre *Erlebnisse* y *Erfahrungen* jugó un rol importante en la obra del Institut sobre la cultura de masas, como se ve en el capítulo sexto.

revisionistas [86]. «El énfasis sobre la totalidad —escribió Adorno—, como opuesta a los impulsos fragmentarios, únicos, implica la creencia armonizadora en lo que podría denominarse la unidad de la personalidad (una unidad que) nunca se realiza en nuestra sociedad. Uno de los mayores méritos de Freud es haber bajado de su pedestal el mito de esta unidad» [87]. Categorizar los tipos de carácter en la forma en que lo había hecho Fromm significaba aceptar la existencia de caracteres integrados, lo cual no era otra cosa que «un disfraz ideológico para el *statu quo* psicológico de cada individuo» [88].

Más generalmente, la alardeada «corrección» sociológica de Freud por parte de los revisionistas equivalía a poco más que la omisión de las contradicciones sociales. Al remover las raíces biológicas del psicoanálisis, lo habían transformado en una especie de *Geisteswissenschaft* y un medio de higiene social. Su desexualización era parte de una negación del conflicto entre esencia y apariencia, del abismo entre una gratificación verdadera y la seudofelicidad de la civilización contemporánea. Fromm, argüía Adorno, estaba muy equivocado al negar la base sexual del sadismo, precisamente cuando los nazis estaban mostrándola tan ostentosamente. Las implicaciones de la obra de los revisionistas, a pesar de sus negativas, eran, en última instancia, conformistas; esto se revelaba especialmente en su creciente moralismo. No había excusa para absolutizar las normas morales, señalaba Adorno coléricamente, cuando éstas resultaban sospechosas desde que Nietzsche criticó sus raíces psicológicas.

Los revisionistas, continuaba, se mostraban también ingenuos al explicar las fuentes del desorden social. Afirmar, como lo hacían, que en la sociedad burguesa la competitividad era una causa fundamental de conflicto resultaba necio, especialmente a la vista del reconocimiento, en *Escape from Freedom,* de que el indivi-

---

[86] Benjamin había escrito por extenso sobre la importancia de los *shocks* en la vida moderna en «Sobre algunos temas en Baudelaire», *ZfS* VIII, 1/2 (1939), traducido en *Iluminaciones II,* Madrid, Taurus, 1972. Explícitamente empleó ideas freudianas para apoyar su interpretación.

[87] «Social Sciences and Sociological Tendencia in Psychoanalysis», p. 6.

[88] *Idem,* pp. 6-7.

duo espontáneo se había desvanecido. En efecto, «La competición en sí no fue nunca la ley conforme a la cual operara la sociedad de clase media» [89]. El verdadero vínculo de la sociedad burguesa había sido siempre la amenaza de violencia corporal, que Freud percibió muy claramente: «En la era del campo de concentración, la castración resulta más característica de la realidad social que la competitividad» [90]. Freud, argüía Adorno, pertenecía a la tradición hobbesiana de teóricos burgueses cuya absolutización pesimista del mal en la naturaleza humana reflejaba la realidad prevaleciente mucho mejor que el optimismo afirmativo de los revisionistas. Freud no se diferenciaba de Schopenhauer al identificar la civilización con la fijación y la repetición. Los revisionistas se mostraban una vez más demasiado confiados al pensar que un cambio verdadero podría hacer explotar el continuo repetitivo de la civilización occidental.

Finalmente, Adorno objetaba el énfasis sobre el amor en la obra de los revisionistas. Fromm había atacado a Freud por su carencia autoritaria de calidez, pero los verdaderos revolucionarios a menudo son duros y fríos. Los antagonismos sociales no pueden superarse por obra de la voluntad; deben consumarse, lo cual inevitablemente significa sufrimiento para alguien: «Podría muy bien ocurrir que nuestra sociedad se haya desarrollado hasta un extremo donde la realidad del amor sólo puede expresarse realmente por el odio hacia lo existente, mientras que cualquier evidencia directa de amor sirve sólo para confirmar las mismas condiciones que engendrán el odio» [91]. Adorno concluía el artículo con una frase reminiscente de la observación de Walter Benjamin en su estudio sobre *Las afinidades electivas* de Goethe citada tan a menudo: «Sólo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza» [92]. «Sospecho —escribía Adorno— que el desprecio de Freud hacia los hombres no es sino una expresión de ese amor

---

[89] *Idem*, p. 14.
[90] *Idem*, p. 15.
[91] *Idem*, p. 22.
[92] WALTER BENJAMIN, *Schriften*, ed. por Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (Francfort, 1955), vol. I, p. 140. (En preparación en «Iluminaciones IV», Taurus Ediciones.)

desesperado que puede ser la única expresión de esperanza que todavía nos resulta posible»[93].

Esta fue, pues, la actitud del Institut hacia Freud y Fromm en la década de 1940. No fue accidental que un creciente pesimismo acerca de la posibilidad de una revolución fuera de la mano con una más intensa valoración de la importancia de Freud. En una sociedad en la cual las contradicciones sociales parecían insalvables y, sin embargo, paradójicamente, se estaban haciendo más oscuras, las antinomias del pensamiento de Freud aparecían como un baluarte necesario contra las ilusiones armonizadoras de los revisionistas. Y no sólo el pensamiento de Freud; también sus aspectos más extremos y desaforados eran de la mayor utilidad. En *Minima Moralia,* Adorno expresó esto al escribir una de sus frases más celebradas: «en psicoanálisis nada es verdad, salvo las exageraciones»[94].

Durante la década de 1940, la influencia morigeradora de Freud fue claramente evidente en gran parte de la obra del Institut —*The Authoritarian Personality, Dialektik der Aufklärung (Dialéctica de la Ilustración), Prophets of Deceit* de Lowenthal—. Después del retorno del Institut a Alemania, esta influencia continuó jugando un rol significativo tanto en su obra empírica como en la teórica[95]. En 1956, el Institut expresó su estima a Freud en el centenario de su nacimiento con un volumen especial en su nueva serie de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*[96]. Sin embargo, fue el miembro del círculo interior del Institut que menos había tenido que ver con las especulaciones psicológicas del período americano a quien le tocó intentar una vez más reconciliar

[93] «Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis», pp. 22-23.

[94] *Minima Moralia,* p. 78.

[95] Para un uso imaginativo de Freud en un teórico crítico de la segunda generación, véase JÜRGEN HABERMAS, *Knowledge and Human Interests,* trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971). Antes ya en la historia del Institut después de la emigración se emplearon categorías psicoanalíticas en estudios empíricos, como en *Gruppenexperiment,* ed. por Friedrich Pollock. *Erankfurter Beiträge zur Soziologie,* vol. II (Francfort, 1955).

[96] *Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie,* vol. VI (Francfort, 1957). El libro consistía en discursos y artículos presentados en Francfort por un cierto número de distinguidos psicólogos, incluidos Erik Erikson, Franz Alexander, René Spitz y Ludwig Binswanger.

a Freud y Marx en una dirección optimista. En *Eros and Civilization*, Herbert Marcuse trató de rescatar a ese «Freud revolucionario» al que Fromm había desechado como un mito y a quien Horkheimer y Adorno había convertido en un profeta de las tinieblas. Aunque caiga fuera del esquema cronológico de este trabajo, *Eros and Civilization* es una continuación del temprano interés de la Teoría Crítica por Freud, y como tal merece una pequeña digresión a esta altura de nuestro relato.

2

A diferencia de los otros miembros centrales del Institut, Marcuse no se interesó seriamente en el psicoanálisis hasta su llegada a Estados Unidos. El Marcuse inicial era demasiado racionalista para encontrar algo demasiado atrayente en el lóbrego mundo del inconsciente. Subrayando, como lo hizo, la reconciliación potencial de sujeto y objeto, en una forma en que Horkheimer y Adorno, con su énfasis sobre la no identidad, nunca lo hicieron, Marcuse estaba menos interesado en la psicología individual que en la totalidad social. En la colaboración que escribió para el primitivo estudio del Institut sobre la autoridad [97], evitó reconocer el rol de la familia como agente de la sociedad, que Fromm había defendido tan firmemente y los otros todavía no habían cuestionado.

Y, sin embargo, como ha señalado Paul Robinson [98], había sutiles esbozos de su interés posterior en Freud en gran parte de la obra que escribió en la década de 1930. Por ejemplo, al conceder la validez del momento hedonista en la totalidad dialéctica de razón y felicidad, Marcuse había protestado contra las tendencias ascéticas del idealismo. En general, en su crítica de la explotación había incluido la represión sexual, lo cual le daba una significación política más allá de su dimensión meramente psicológica. Más aún, Marcuse ha-

[97] MARCUSE, «Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933», en *Studien über Autorität und Familie.* Marcuse también contribuyó con un largo ensayo introductorio sobre la historia intelectual de la idea de autoridad.

[98] ROBINSON, *The Freudian Left*, pp. 188-191.

bía criticado la ideología burguesa del amor, que colocaba el deber y la fidelidad por encima del placer. También había atacado la noción idealista de «personalidad»[99] en una forma que anticipaba la denuncia pos-
(Boston, 1968), pp. 122-123 (originalmente en *ZfS* VI, 1 [1937]).
terior de la idea de carácter de los revisionistas formulada por Adorno. Ya en 1937 había destacado el elemento corpóreo, sensual, en una felicidad verdadera, viendo en la reificación más extrema del cuerpo una «memoria anticipatoria».[100] de la genuina alegría. Y finalmente, Marcuse había reconocido la relación entre sexualidad reprimida y agresión, que iba a jugar un rol tan fundamental en *Eros and Civilization* en su artículo sobre el hedonismo[101].

Sin embargo, no fue hasta las implicaciones inquietantes de la guerra civil española y los procesos de Moscú que Marcuse comenzó a leer a Freud seriamente[102]. Una insatisfacción creciente con el marxismo, bajo su forma hegelianizada, lo llevó, como había pasado con Horkheimer y Adorno, a examinar los obstáculos psicológicos en el camino del cambio social significativo. Mientras que en sus casos esto fortaleció un pesimismo cada vez más hondo y ayudó a fomentar una retirada del activismo político, en el suyo condujo a una reafirmación de la dimensión utópica de su radicalismo. Cuando, después de un período de incubación, apareció *Eros and Civilization* en 1955, fue mucho más allá que los esfuerzos anteriores de la Teoría Crítica para fusionar a Freud y Marx. A diferencia de Horkheimer y Adorno, quienes usaron los enfoques de Freud sobre las contradicciones profundas del hombre moderno para apoyar sus argumentos sobre la no identidad, Marcuse halló en Freud, y en el Freud posterior, metapsicológico, un profeta de la identidad y la reconciliación. A diferencia de Fromm, quien básicamente había abandonado el Freud ortodoxo como un enemigo de un nuevo principio de

---

[99] MARCUSE, «The Affirmative Character of Culture», *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro

[100] *Idem*, p. 116. Aquí Marcuse expresaba una actitud ante la reificación llevada a su extremo que más tarde iba a admirar en *El Ser y la Nada* de Sartre («Existencialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Etre et le Néant*», *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3 [marzo de 1948], p. 327).

[101] MARCUSE, «On Hedonism», *Negations*, p. 190.

[102] ROBINSON, *The Freudian Left*, p. 179.

realidad, Marcuse trató de descubrir aquellos elementos del psicoanálisis que efectivamente se proyectaban más allá del sistema presente.

Caería fuera del alcance de esta digresión ocuparse exhaustivamente de *Eros and Civilization,* una obra de gran complejidad y riqueza, pero todavía pueden formularse ciertas observaciones sobre su relación con la obra posterior del Institut. Su primera sección conocida —publicada por separado en *Dissent* en el verano de 1955— apareció como un ataque contra los revisionistas. Aquí Marcuse retomaba el hilo donde Adorno lo había dejado una década antes. Comenzaba por reconocer a la obra de Wilhelm Reich como un precedente de la suya propia, pero rápidamente señalaba sus deficiencias. Para Marcuse, la incapacidad de Reich para distinguir entre distintos tipos de represión le impedía ver «la dinámica histórica de los instintos sexuales y de su fusión con los impulsos destructivos» [103]. Como resultado, Reich se vio arrastrado hacia los alegatos simplistas en favor de la liberación sexual, que finalmente degeneraron en los errores primitivos de sus últimos años.

Después de desestimar brevemente a Jung y el «ala derecha» psicoanalítica, Marcuse se volvía hacia los neofreudianos. Abría la discusión de su obra con un elogio a los enfoques de Fromm en sus primeros artículos para la *Zeitschrift.* Marcuse expresaba su coincidencia con la oposición de Fromm a la sociedad patriarcal (escribía «patricéntrico-adquisitava», el término más reciente de Fromm para designar el mismo fenómeno), comparándola a su propio ataque contra el «principio de actuación». Definía a éste como el principio de realidad específico de la sociedad actual bajo cuyo imperio «la sociedad se estratifica conforme a las actuaciones económicas competitivas de sus miembros» [104]. Pero hacia la época del alejamiento de Fromm del Institut, argüía Marcuse, la arista crítica de su obra anterior se había perdido. El cambio fundamental se produjo con esa creciente devoción a la práctica clínica que Fromm había alabado tan frecuentemente. Al abogar por el tipo de terapia conducente a la felicidad desarrollada por Ferenczi y Groddeck, Fromm había sucumbido a la ideo-

---

[103] *Eros and Civilization,* p. 218.
[104] *Idem,* p. 41.

logía de que podía alcanzarse la verdadera felicidad en esta sociedad. Pero, afirmaba Marcuse, «en una sociedad represiva, la felicidad individual y el desarrollo productivo están en contradicción con la sociedad; si se los define como valores a realizar dentro de esta sociedad, ellos mismos se tornan represivos»[105].

Lo que Marcuse estaba diciendo sobre terapia y teoría psicoanalítica era muy similar a lo que él y los otros miembros del Institut habían dicho tan a menudo sobre la teoría y la *praxis*. En esta etapa de la civilización occidental las dos no podían reconciliarse totalmente, aunque no fueran plenamente independientes una de otra. Subordinar completamente la teoría a la *praxis* (o a la terapia) significaba privarla de su cualidad crítica, negativa. Al asimilar la imaginación especulativa a la práctica terapéutica los revisionistas se asemejaban mucho a los positivistas y pragmatistas, tan denostados por la Teoría Crítica; estaban haciendo lo que los sucesores de Hegel habían hecho con él, como lo había descrito Marcuse en la segunda parte de *Reason and Revolution*. Llevaban a cabo la asimilación en dos frentes. Primero, descartaban las hipótesis más atrevidas y sugerentes de Freud: el instinto de muerte, la horda primordial y la muerte del padre primordial. El legado arcaico del que los revisionistas se burlaban tenían sentido, escribiría Marcuse en su próximo texto, por su «*valor simbólico*. Los acontecimientos arcaicos estipulados por la hipótesis podrían estar para siempre más allá del ámbito de la verificación antropológica; las consecuencias alegadas de estos acontecimientos son hechos históricos... Si la hipótesis desafía al sentido común, ella afirma, en su desafío, una verdad que el sentido común ha sido adiestrado para olvidar»[106]. Y segundo, como Adorno había argüido en 1946, los revisionistas limaban los conflictos entre individuo y sociedad, y entre deseos instintivos y conciencia. Al retornar así a una psicología de la conciencia prefreudiana, se convertían en conformistas a pesar de sí mismos.

Marcuse también repetía el ataque de Adorno contra la noción de los revisionistas de una personalidad integrada. En la sociedad contemporánea, decía, la posibili-

---

[105] *Idem*, p. 223.
[106] *Idem*, pp. 54-55.

dad de un genuino individualismo era prácticamente nula: «Las situaciones individuales están derivadas del destino *general*, y como ha mostrado Freud, es éste el que contiene la clave para el destino del individuo» [107]. Vinculado a esto estaba la insuficiencia del moralismo de los revisionistas: «Freud destruye las ilusiones de la ética idealista: la 'personalidad' no es más que un individuo 'roto' que ha interiorizado y empleado con éxito *la represión y la agresión*» [108].

Marcuse atacaba con gran vehemencia la mutilación de la teoría del instinto de Freud llevada a cabo por los revisionistas. Su dirección interior, afirmaba, era originariamente de la conciencia al inconsciente, de la personalidad adulta a las experiencias infantiles, del yo al id, y del individuo al género. Al realzar la libido, Freud había desarrollado un concepto materialista de gratificación que se oponía a las ideas espirituales, y en última instancia represivas, de los revisionistas. Al retornar a las raíces sexuales de la teoría de Freud, Marcuse tenía que considerar una vez más el complejo de Edipo, que Fromm había combatido desde su llegada al Institut. En el texto de *Eros and Civilization* mencionaba el complejo de Edipo pocas veces y sin concederle mucha importancia [109]. Pero en el artículo de *Dissent*, que le serviría de epílogo, su actitud era muy diferente. La tentativa de Fromm de «trasladarlo desde la esfera del sexo a aquella de las relaciones interpersonales» [110], significaba una inversión del impulso crítico del pensamiento de Freud. Para Freud, el deseo de Edipo no era meramente una protesta contra la separación de la madre y la libertad

---

107 *Idem*, p. 231.

108 *Idem*, p. 235.

109 «El complejo de Edipo, aunque sea un modelo y una fuente primaria de conflictos neuróticos, no es ciertamente la *causa central de los descontentos en la civilización, ni tampoco* el obstáculo central para su eliminación» (*ídem*, p. 204). ROBINSON, en *The Freudian Left*, señala este pasaje, pero olvida el análisis de Marcuse sobre el complejo de Edipo en su epílogo, donde le concede mayor importancia. Para una excelente crítica de la actitud de Marcuse frente al complejo de Edipo, véase Sidney Lipshires, «Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond» (disertación de doctorado, Universidad de Connecticut, 1971).

110 Citado por MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. 246, de *Psychoanalysis and Religion*, de FROMM (New Haven, 1950), páginas 79ff.

alienada, dolorosa, que esto significaba para Fromm. Expresaba también un anhelo profundo de gratificación sexual, de liberación de la necesidad, de la madre como mujer, no simplemente como protectora. En efecto, proseguía Marcuse, «es en primer término el 'anhelo sexual' de la mujer madre lo que amenaza la base psíquica de una civilización; es el 'anhelo sexual' lo que convierte el conflicto de Edipo en el prototipo de los conflictos instintivos entre el individuo y su sociedad» [111]. Ignorar las raíces libidinales del complejo de Edipo, ya fuera éste universal o meramente una expresión simbólica del problema más profundo de esta sociedad, significaba atenuar los antagonismos fundamentales a los cuales se refería.

Pero aún más importante en el razonamiento de Marcuse era su protesta contra el rechazo, por parte de los revisionistas, del otro instinto del período metapsicológico de Freud, Thanatos, el instinto de muerte. Aquí Marcuse se proyectó también más lejos que Horkheimer y Adorno, y buscó una vez más una integración utópica de Freud y Marx. Aquellos habían entendido el instinto de muerte como una representación simbólica de la sensibilidad de Freud ante la profundidad de los impulsos destructivos en la sociedad moderna. Marcuse aceptó esta interpretación, destacando la persistencia, e incluso la intensificación, de actividad destructiva que acompañaba la civilización y que los revisionistas tendían a minimizar. El instinto de muerte de Freud capturaba la naturaleza ambigua del hombre moderno mucho más perceptivamente que la fe implícita de los revisionistas en el progreso.

Pero Marcuse no concluía su razonamiento en el pesimismo, como en los casos de Horkheimer y Adorno. El instinto de muerte, como él lo entendía, no significaba una urgencia innata para la agresión, como se había considerado tantas veces [112]. Freud «no suponía que vivimos a fin de destruir; el instinto de destrucción opera contra los instintos de vida o a su servicio; más aún, el objetivo del instinto de muerte no es la destrucción *per sé*, sino la eliminación de la necesidad de

---

[111] *Eros and Civilization*, p. 247.
[112] Véase, por ejemplo, FROMM, *Man for Himself*, p. 215.

destrucción»[113]. En el texto de *Eros and Civilization*, Marcuse elaboraba sobre su comprensión de la verdadera naturaleza de Thanatos. La finalidad real del instinto de muerte no era la agresión, sino el fin de la tensión en que consistía la vida. Estaba basado en el llamado principio del Nirvana[114], que expresaba un anhelo de la tranquilidad de la naturaleza inorgánica. En este deseo, resultaba sorprendentemente similar al instinto de vida: ambos buscaban una gratificación al final del deseo mismo. Si el objetivo del instinto de muerte era la reducción de tensión, luego perdería su poder una vez que la tensión de la vida se hubiera reducido. Este era el supuesto fundamental que permitió a Marcuse orientar las conclusiones aparentemente pesimistas del último Freud en una dirección utópica. Resumiendo este punto, argüía que «si la base objetiva del instinto no es la terminación de la vida, sino del dolor —la ausencia de tensión—, luego, paradójicamente, en términos del instinto, mientras más se reduce el conflicto entre vida y muerte, más se aproxima la vida al estado de gratificación. Converagen por consiguiente el principio de placer y el principio del Nirvana»[115]. Al razonar de este modo, los adeptos más ortodoxos a Freud estarían de acuerdo, Marcuse era tan revisionista como Fromm o Horney, aunque en una dirección diferente.

Así Marcuse intentó historizar a Thanatos en la mejor tradición de la Teoría Crítica. La muerte no necesitaría ejercer un dominio si la vida se liberara a través de la reerotización no represiva de las relaciones del hombre y la naturaleza. Esto demandaría, proseguía Marcuse, un colapso de la tiranía sexual de los genitales y un retorno a la «perversidad polimorfa»[116] del niño.

---

[113] *Eros and Civilization*, p. 248.

[114] SIGMUND FREUD, *Beyond de Pleasure Principe* (Nueva York, 1950), p. 76.

[115] *Eros and Civilization*, pp. 214-215.

[116] Aquí Marcuse no fue tan lejos como Norman O. Brown al argüir que toda organización sexual era represiva; véase *Life against Death*, de Brown, pp. 122-55. Marcuse se rehusó a aceptar el colapso total de toda clase de diferenciaciones abogado por Brown. «La unidad de sujeto y objeto es un rasgo distintivo del idealismo absoluto; no obstante, incluso Hegel mantuvo la tensión entre los dos, la distinción. Brown va más allá de la Idea Absoluta: 'Fusión, mística, participación'» (*Negations*, p. 138).

Aquí claramente iba más lejos que Freud y Reich, para no mencionar a sus tres antiguos colegas en el Institut. Sólo si todo el cuerpo fuera reerotizado, afirmaba, podría *superarse el trabajo alienado, que estaba basado* en la reificación de las áreas no genitales del cuerpo. Una sociedad transformada, ya no basada en el anacrónico y represivo «principio de actuación», terminaría con la «represión sobrante» históricamente enraizada, liberando así al individuo de su trabajo alienado productor de tensión. El juego estetizado sustituiría a la labor; el principio de Nirvana y la destrucción provocada por su inhibición cesarían de dominar la vida del hombre. El resultado sería la «pacificación de la existencia» [117], el correlato psicológico de la teoría de identidad que, como se ha visto en el último capítulo, estaba en la raíz de la filosofía de Marcuse.

Como era de suponer, el atrevido intento de Marcuse de leer a Freud como un utopista revolucionario no sentó bien a sus antiguos colegas [118]. Adorno y Horkheimer mantuvieron un discreto silencio, pero Fromm intentó una refutación en números posteriores de *Dissent* [119]. Su línea de ataque se manejaba en dos niveles. Primero, trataba de mostrar que Marcuse había comprendido mal a Freud y que carecía de toda experiencia práctica en el psicoanálisis. Como había escrito antes, Fromm repetía que Freud fue más un prisionero del materialismo burgués no dialéctico del siglo XIX que un enemigo suyo. También buscaba desacreditar la visión marcusiana de los revisionistas, rechazando su tendencia a reunirlos en un mismo grupo sin distinguir las diferencias básicas entre ellos. Fromm aseguraba, por ejemplo, que su propia noción de «carácter productivo» tenía mucho más de desafío a la sociedad actual de lo que Marcuse le reconocía. También acusaba a Marcuse de no ser dialéctico en su insistencia de que, bajo las condiciones

---

[117] El término aparece en *One-dimensional Man* de Marcuse (Boston, 1964), p. 16.

[118] Tanto Horkheimer como Adorno expresaron dudas ante algunos aspectos de la lectura de Freud hecha por Marcuse cuando hablé con ellos durante el invierno de 1968-1969.

[119] FROMM, «The Human Implications of Instinctive 'Radicalism'», en *Dissent* II, 4 (otoño de 1955) y «A Counter-Rebuttal», *Dissent III*, 1 (invierno de 1956).

actuales, no era posible que se produjeran personalidades integradas.

El segundo nivel de la refutación de Fromm era más fundamental. Aquí trataba de restaurar el inevitable conflicto entre gratificación sexual y civilización, subrayado tan a menudo por el propio Freud. Era una tontería, sugería Fromm, pensar que ciertas perversiones sexuales, incluidas en la defensa marcusiana de la «perversidad polimorfa», pudieran reconciliarse con cualquier civilización real. El sadismo y la coprofilia, para citar dos, eran enfermedades bajo cualquier circunstancia. El objetivo de una gratificación inmediata y completa, perseguido por Marcuse, convertiría al individuo en un sistema de estímulos y deseos fácilmente manipulados, como en el *Breve New world* de Aldous Huxley [120]. El amor, *como distinto a la sexualidad, no era simplemente* ideológico, como Marcuse (y Adorno) había sugerido, aunque evidentemente su aparición en la sociedad contemporánea era rara. Las implicaciones negativas del pensamiento de Marcuse conducían sólo a un rechazo nihilista del mundo.

Como suele ocurrir a menudo en las controversias intelectuales entre antiguos amigos y colegas, la disputa se prolongó a través de una serie de réplicas y contrarréplicas [121]. Y como sucede con frecuencia, los pequeños puntos de disidencia cobraron una importancia mayor que las áreas más amplias de coincidencia. Marcuse aceptó la acusación de Fromm de que era un nihilista arguyendo que el nihilismo del «Gran Rechazo» [122] era quizá el único humanismo verdadero posible en el mundo actual. Esto lo aproximó nuevamente a Horkheimer y Adorno. Pero el impulso básico de *Eros and Civilization* se orientaba claramente en una dirección en última instancia afirmativa. La interpretación marcusiana del

---

[120] «The Human Implications od Instinctive 'Radicalism'», página 346.

[121] Marcuse, «A Reply to Erich Fromm», *Dissent* III, 1 (invierno de 1956). En *The Crisis of Psychoanalysis*, Fromm reanudó el debate donde lo había abandonado quince años antes (páginas 14-20).

[122] *Idem*, p. 81. Este era un término que Marcuse iba a emplear insistentemente en *One-dimensional Man* y sus obras posteriores. Lowenthal me informó (en carta del 15 de agosto de 1970) *que nicht Mitmachen* había sido una «consigna» favorita del Institut desde los días iniciales en Francfort.

principio del Nirvana no distaba mucho realmente del sentimiento expresado por Fromm años antes en *Escape from Freedom,* cuando escribió: «El impulso de vida y el impulso de destrucción no son factores mutuamente independientes, sino que se hallan en una interdependencia inversa. Mientras más se frustre el impulso hacia la vida, más se fortalece el impulso hacia la destrucción; mientras más se realiza la vida, menor es la fuerza de la destructividad. *La destructividad es la salida de la vida no vivida*» [123]. Marcuse creía ciertamente en que los dos instintos podían en definitiva reducirse a uno, mientras que Fromm se mantenía en un dualismo más cauteloso. No obstante, en el dualismo de Fromm el instinto de muerte o la necesidad de destruir estaban entendidos solamente como un producto de la frustración del instinto de vida. Más tarde, en *The Heart of Man,* Fromm formularía su posición del siguiente modo:

> Esta dualidad: no es la de dos instintos biológicamente inherentes, relativamente constantes y siempre en lucha entre sí hasta la victoria final del instinto de muerte, sino que es una dualidad entre la tendencia de vida más fundamental y primaria —continuar en la vida —y sus contradicciones, que surgen cuando el hombre fracasa en este propósito [124].

Así, a pesar de la insistencia de ambos en que sus posiciones se hallaban muy distantes, parecían convergir al menos en el problema de la fuerza y durabilidad de un instinto para morir. La obra más utópica de Marcuse terminaba con una nota de afirmación atemperada sólo por un argumento formulado varias décadas antes por Horkheimer, concerniente a la imposibilidad de redimir el sufrimiento de quienes habían muerto antes [125]. Aparte de esto, expresaba una segura confianza muy lejana de las ironías sombrías de los otros maestros de la Teoría Crítica.

---

[123] *Fear of Freedom,* p. 158 (itálicas en el original).
[124] FROMM, *The Heart of Man* (Nueva York, 1964), pp. 53-54.
[125] HORKHEIMER, «Gedanke zur Religion», *Kritische Theorie,* vol. I (Francfort, 1968), p. 375.

IV

LOS PRIMEROS ESTUDIOS DEL INSTITUT SOBRE LA AUTORIDAD

La familia en crisis produce las actitudes que predisponen a los hombres a una sumisión ciega.

MAX HORKHEIMER

Aunque el Institut disfrutaba de los beneficios de la generosidad de Nicholas Murray Butler desde 1934, su corazón permaneció en Europa todavía durante varios años más. Esto era visible en diversos aspectos. Aunque después de la toma del poder de los nazis el retorno a Alemania era obviamente imposible, hasta que comenzó la guerra el resto del continente era todavía accesible. Vínculos profesionales y personales trajeron de regreso a la mayoría de los miembros del Institut en visitas ocasionales. El viajero más frecuente fue Pollock, quien hizo varios viajes para ocuparse de asuntos del Institut. La oficina de Ginebra, dirigida por él hasta su llegada a Nueva York, permaneció abierta, primero bajo la conducción administrativa de Andries Sternheim y luego, después de su retorno a Holanda, bajo Juliette Fevez. La filial londinense, dirigida por Jay Rumney, sobrevivió sólo hasta 1936, pero su contrapartida parisina, encabezada por Paul Honigsheim y Hans Klaus Brill, duró hasta la guerra. Una de sus funciones principales fue actuar como contacto entre la oficina central en Nueva York y la Librairie Felix Alcan, que continuó publicando la *Zeitschrift*. París era importante también como estación intermedia para miembros del Institut que se mostraban reacios a abandonar Europa. Grossmann pasó un año allí y otro en Londres antes de ir a Nueva York en 1937. Otto Kirchheimer, un estudioso de política y derecho cuya contribución a la obra del Institut se analizará en el capítulo siguiente, se unió a la oficina de París

durante tres años después de 1934. Gerhard Meyer, el economista, estuvo allí desde 1933 hasta 1935; Hans Meyer, el crítico literario marxista, durante varios años después de 1934. Adorno, aunque a mediados de la década de 1930 transcurriera la mayor parte de su tiempo en Inglaterra, pasó a menudo sus vacaciones en París, donde podía ver a un viejo amigo a quien había introducido en el Institut, Walter Benjamin. Este, como se verá, había escogido París como asiento de su exilio y como metáfora orientadora de su obra. En los seis años que pasó allí, desarrolló una inclinación a la ciudad que al final demostró ser fatal.

Además de sus continuados vínculos institucionales y personales con Europa, el Institut rehusó cambiar su noción original de la audiencia para la cual estaba escribiendo. Como se mencionó en el primer capítulo, el alemán continuó siendo el lenguaje principal de la *Zeitschrift* hasta la guerra. Todavía en 1940, Horkheimer podía increpar a otros refugiados por su rápida americanización: «Que los intelectuales alemanes no necesitan demasido tiempo para cambiar a una lengua extranjera tan pronto como la suya empieza a aislarlos de una audiencia importante, se debe al hecho de que el lenguaje les sirve ya más en la lucha por la existencia que como una expresión de la verdad» [1]. A causa de la independencia financiera del Institut, Horkheimer y sus colegas podían mantenerse por encima de la «lucha por la existencia» impuesta a muchos de los demás emigrados. Pero el deseo de Horkheimer de conservar el carácter definidamente alemán del Institut arraigaba también en una seria evaluación de la necesidad de mantener un vínculo con el pasado humanista de Alemania, vínculo que podría contribuir a la futura reconstrucción de una cultura alemana postnazi. Con este fin, los miembros del Institut permanecieron inflexibles ante las demandas de sus nuevos colegas de Columbia para integrar su obra en la corriente central de las ciencias sociales americanas.

Ocasionalmente, por supuesto, las páginas de la *Zeitschrift* se abrieron a estudiosos americanos distinguidos, incluidos Margaret Mead, Charles Beard y Harold Las-

---

[1] MAX HORKHEIMER, «Autoritärer Staat», en Walter Benjamin zum Gedächtnis» (inédito, 1942; colección de Friedrich Pollock en Montagnola, Suiza), p. 152.

swell[2]. En general, sin embargo, la *Zeitschrift* continuó siendo un foro para las propias ideas del Institut y los hallazgos de gran parte de su trabajo empírico. Cuando aparecieron figuras nuevas, se trataba habitualmente de colegas refugiados a quienes el Institut había extendido una mano servicial. En un caso al menos, el de Ferdinand Tönnies[3], esto se hizo para ayudar a un distinguido investigador en dificultades al final de una larga carrera. Pero en general el Institut siguió una política explicada en una de sus historias mimeografiadas en 1938. Dice el informe, irónico a la luz de los hechos que siguieron: «Podría decirse que el Institut no tiene 'nombres sobresalientes' en su equipo. La explicación de esto reside en la creencia del Institut de que los investigadores alemanes famosos podían hallar puestos fácilmente en las instituciones americanas. El caso de los refugiados alemanes más jóvenes es totalmente distinto. El Institut se ha preocupado principalmente por ellos»[4]. Aunque los fondos del Institut fueran menores de lo que imaginaban algunos de sus solicitantes descontentos, se brindó ayuda a unos doscientos emigrados. Aunque no se haya publicado todavía una lista completa, en ella figurarían nombres como Fritz Sternberg, Hans Meyer, Ernst Bloch, Paul Lazarsfeld, Fritz Karsen, Gerhard Meyer y A. R. L. Gurland. En los diez años posteriores a 1934, se distribuyeron aproximadamente 200.000 dólares entre 116 candidatos al doctorado y 14 investigadores postdoctorales[5]. Según Pollock[6], las inclinaciones polí-

[2] MARGARET MEAD, «On the Institutionalized Role of Women and Character Formation», *ZfS* V, 1 (1936); CHARLES BEARD, «The Social Sciences in the United States», *ZfS* IV, 1 (1935); HAROLD LASSWELL, «Collective Autism as a Consequence of Cultural Contact», *ZfS* IV, 2 (1935).

[3] En 1935, el artículo más bien vulgar de Tönnies sobre el derecho a trabajar fue publicado por deferencia a su posición y reputación; FERDINAND TÖNNIES, «Das Recht auf Arbeit», *ZfS* IV, 1 (1935).

[4] Historia mimeografiada del Institut de 1938, inédita y conservada en la colección de Friedrich Pollock en Montagnola, p. 13.

[5] «Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History, 1934-1944» (inédito, 1944), en la colección de Lowenthal. Pagar honorarios por artículos publicados y reseñas publicadas o no en la *Zeitschrift* era un recurso empleado a menudo para dar «más respetabilidad» a la ayuda (carta de Lowenthal al autor, 15 de agosto de 1970).

[6] Entrevista con Friedrich Pollock en Montagnola, Suiza, en marzo de 1969.

ticas o metodológicas de los recipiendarios no jugó ningún papel en la determinación de la ayuda. El único criterio firme fue el antinazismo ferviente. Incluso positivistas como Edgar Zilsel recibieron ayuda sin que se realizara ninguna tentativa de forzarlos a seguir la línea de pensamiento del Institut.

Esto no quiere decir que el Institut aceptara indiscriminadamente la obra de gente con quien sus miembros estaban en desacuerdo. Ludwid Marcuse, por ejemplo, fue comisionado en 1938 para escribir un trabajo sobre el Padre Jahn, el romántico propulsor de las sociedades gimnásticas del siglo XIX. Los resultados de su trabajo fueron juzgados insatisfactorios, así lo recuerda en su autobiografía, por razones ideológicas:

> [Horkheimer] era un sociólogo militante y hegeliano, que creía en el espíritu objetivo, y había esperado de mí un estudio en el que presentara a Jahn como una ilustración de la ciencia de la sociedad de la izquierda hegeliana. Yo, por otra parte, pertenecía desde mucho antes a una oposición diversa: los primitivos románticos, Stirner, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche... Sentía una fuerte inclinación hacia Pollock y Horkheimer, un gran respeto por la *Zeitschrift* y su volumen colectivo *Autoridad y familia,* publicado por el Institut —y me entristeció no poder trabajar con ellos [7].

Otros refugiados, como Henry Patcher [8], guardan un recuerdo más amargo del proceso de selección del Institut para determinar a quiénes ayudar, afirmando que se rompieron promesas. El Institut niega esto resueltamente, como también las acusaciones formuladas en años recientes sobre la influencia supuestamente ejercida sobre un recipiendario de una asignación, Walter Benjamin [9]. La validez de estas últimas acusaciones será examinada en un capítulo subsiguiente.

---

[7] LUDWIG MARCUSE, *Mein zwanzigstes Jahrhundert* (Munich, 1960), pp. 239-240.

[8] Conversación con el profesor Pachter en Nueva York, 13 de octubre de 1971.

[9] Estas aparecieron en dos entregas especiales de una revista

Junto con los continuados vínculos personales e institucionales del Institut con Europa, su renuencia a publicar en inglés, y su preocupación por otros investigadores refugiados, había un fuerte deseo de preservar su propia identidad, al margen de la estructura académica de Columbia, como había mantenido antes su independencia en Francfort. Después de 1936 el Institut dio cursos en la Extension Division y apoyó conferencias de investigadores europeos visitantes tales como Harold Laski, Morris Ginsberg y Celestin Bouglé que estuvieron abiertas a la comunidad universitaria. Más aún, en su propio edificio sobre la 117*th Street*, suministrado por Columbia, el Institut pudo proseguir su propia obra sin ninguna presión del departamento al que se hallaba más naturalmente asociado, sociología. Esto significó que aunque mantuviera lazos amistosos con los sociólogos de Columbia, no se mezcló seriamente en la controversia entre los partidarios de Robert MacIver y los de Robert Lynd, polémica que dividió el departamento a fines de la década de 1930 [10]. En efecto, después de la guerra, cuando se formularon proposiciones concretas para integrar el Institut en el departamento de sociología o en el recientemente creado Bureau of Applied Social Research de Paul Lazarsfeld, éstas fueron cortésmente rechazadas. Como escribía Horkheimer a Lowenthal en 1942: «Aquí las instituciones científicas ejercen una presión constante sobre sus miembros más jóvenes que no puede compararse en absoluto con la libertad que ha reinado en nuestro Institut... La gente no quiere comprender que pueda haber un grupo de investigadores trabajando bajo un director que no tiene que rendir cuentas ante los grandes negocios o la publicidad de la cultura de masas» [11].

---

de Berlín, *Alternative*, 56/57 (octubre-diciembre de 1967) y 59/60 (abril-junio de 1968).

[10] Para una discusión de este período en Columbia, véase la autobiografía de ROBERT MACIVER, *As a Tale that is Told* (Chicago, 1968). Conforme a su explicación, MacIver quería un departamento más abierto, más orientado hacia la teoría que Lynd, quien favorecía un enfoque profesional, utilitario. La ruptura final se produjo a causa de una reseña hostil de MacIver sobre una obra de Lynd, *Knowledge for What* (pp. 137-141).

[11] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 8 de noviembre de 1942. En la colección de Lowenthal.

Mayor importancia tuvo, por supuesto, que la perspectiva europea del Institut se demostrara en su obra. Como podía preverse, se aplicó la Teoría Crítica al problema más urgente de la época, al ascenso del fascismo en Europa. Como ha señalado Henry Patcher [12], muchos emigrados sin formación o preocupaciones políticas previas se vieron compelidos por los hechos a estudiar el nuevo totalitarismo. Psicólogos como Ernst Kris examinaron la propaganda nazi, filósofos como Ernst Casirer y Hannah Arendt investigaron el mito del Estado y los orígenes del totalitarismo, y novelistas como Thomas Mann escribieron alegorías sobre la desintegración de Alemania. Aquí el Institut estaba inmejorablemente equipado para hacer una contribución importante. Mucho antes de la emigración forzada, ya había volcado su atención sobre los problemas de la autoridad. La Teoría Crítica se desarrolló parcialmente como respuesta al fracaso del marxismo tradicional para explicar la renuencia del proletariado a desempeñar su rol histórico. Una de las razones primarias del temprano interés de Horkheimer por el psicoanálisis había consistido en la ayuda que éste podía brindar para explicar el «cemento» psicológico de la sociedad. Por consiguiente, cuando tomó las riendas del Institut en 1930, una de las primeras tareas que anunció fue un estudio empírico de la mentalidad de los trabajadores en la República de Weimar [13].

Aunque en realidad nunca fuera concluido satisfactoriamente, éste fue el primer esfuerzo real para aplicar la Teoría Crítica a un problema concreto, empíricamente verificable. Erich Fromm fue el director del proyecto; en años posteriores, Anna Hartock, Herta Herzog, Paul Lazarsfeld y Ernst Schachtel, todos colaboraron en la tentativa de completar el estudio. Se distribuyeron aproximadamente tres mil cuestionarios entre los trabajadores, pidiéndoles sus opiniones sobre temas como la educación de los niños, la racionalización de la industria, la posibilidad de evitar una nueva guerra y la ubicación del poder real en el Estado. Adolf Levenstein había

---

[12] HENRY PATCHER, «A Memoir», en *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (*Salgamundi*, 10/11 [otoño de 1969-invierno de 1970]), p. 18.

[13] HORKHEIMER, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institutes für Sozialforschung», *Frankfurt Universitätsreden* (Francfort, 1931), pp. 14-15.

sido el primero en usar un cuestionario interpretativo en 1912[14], pero la formación psicoanalítica de Fromm le permitió desarrollar una caracterología más elaborada en los tipos freudianos modificados que había estudiado en la *Zeitschrift*[15].

Quizá la innovación clave del estudio fue la forma en que el cuestionario mismo se llevó a cabo. Las respuestas fueron transcritas al pie de la letra por los entrevistadores y luego analizadas en la forma en que un psicoanalista escucha las asociaciones de un paciente. Ciertas palabras claves o pautas de expresión recurrentes fueron interpretadas como llaves de acceso a la realidad psicológica oculta bajo el contenido manifiesto de las respuestas. Esta técnica, podría señalarse de pasada, fue muy distinta a la empleada en el proyecto en colaboración del Institut sobre *The Authoritarian Personality*, como veremos al examinar esa obra en el capítulo séptimo. El mismo Fromm, sin embargo, iba a retornar a ella muchos años después en el análisis de *Social Character in a Mexican Village*[16], realizado por él y Michael Maccoby a fines de la década de 1950 y comienzos de la siguiente.

En general, las entrevistas descubrieron una amplia discrepancia entre las creencias declaradas y los rasgos de personalidad. Aproximadamente un diez por ciento de los setecientos que respondieron exhibieron lo que se llamaba un carácter «autoritario», un síndrome de personalidad en cuyo estudio el Institut iba a gastar parte considerable de su tiempo y energías. Otro quince por ciento expresó un compromiso psicológico con objetivos antiautoritarios, y se estimó probable que vivieran de acuerdo con la retórica revolucionaria de la izquierda, si las circunstancias así lo demandaban. La gran mayoría, sin embargo, era altamente ambivalente. Como re-

---

[14] ADOLF LEVENSTEIN, *Die Arbeiterfrage* (Munich, 1912). Paul Lazarsfeld fue el primero en llamarme la atención sobre este predecesor. Su discípulo, Anthony Oberschall, ha escrito sobre la obra de Levenstein en *Empirical Social Research in Germany, 1846-1914* (París, La Haya, 1965), pp. 94 y ss. Fromm niega la importancia del modelo de Levenstein (carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971).

[15] FROMM, «Die Psychoanalytische Characterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *ZfS* I, 3 (1932).

[16] FROMM, *Social Character in a Mexican Village*, con Michael Maccoby (Englewood Cliffs, N. J., 1970).

sultado, el Institut concluyó que la clase obrera alemana opondría mucha menos resistencia a una toma del poder por parte de la derecha de lo que su ideología militante daba a entender.

A pesar de la presciencia de sus conclusiones —la clase obrera alemana iba, en efecto, a aceptar el nazismo sin ninguna resistencia real —el Institut nunca publicó realmente el estudio. Todavía en 1939 se hacían planes para publicarlo bajo el título *Los obreros alemanes bajo la República de Weimar*[17], pero con la partida de Fromm del Institut desapareció una razón fundamental para su publicación. En años posteriores, Pollock sugirió que nunca se editó debido a que durante la huida de Alemania se habían perdido muchos de los cuestionarios[18]. Fromm, sin embargo, refutó esta afirmación y arguyó que Horkheimer y él estaban en desacuerdo en cuanto al valor del trabajo, una disputa que, en efecto, contribuyó a su ruptura[19]. Algunos de los hallazgos del proyecto, sin embargo, fueron elaborados en estudios posteriores sobre el autoritarismo, como *Escape from Freedom*[20]. Y el cuestionario que había desarrollado se incorporó al siguiente proyecto importante del Institut, los *Studien über Autorität und Familie (Estudios sobre la autoridad y la familia).*

Antes de embarcarnos en una discusión de esta obra monumental, el fruto de los primeros cinco años de Horkheimer como director, debiéramos señalar claramente algunos supuestos teóricos del Institut sobre el problema de la autoridad. Primero, la perspectiva sincrética, totalista, de la Teoría Crítica le impedía desarrollar una teoría de la autoridad específicamente *política.* Hacerlo hubiera implicado una fetichización de la política como algo distinto a la totalidad social. «Una defi-

---

[17] Así se informaba en *International Institute of Social Research: A Report on Its History and Activities, 1933-1938* (Nueva York, 1938), pp. 14-15.

[18] Carta de Pollock al autor, 24 de marzo de 1970. Paul Massing, que estudió en el Institut en los días de Francfort, me insinuó que el estudio realmente no era tan concluyente, ya que, bajo ciertas condiciones, las revoluciones podían muy bien ser llevadas a cabo por tipos autoritarios (entrevista con Massing en Nueva York, 25 de noviembre de 1970).

[19] Carta de Fromm al autor, 14 de mayo de 1971.

[20] FROMM, *Fear of Freedom* (título británico de *Escape from Freedom*) (Londres, 1942), p. 183.

nición general de la autoridad —escribió Horkheimer—, necesariamente sería extremadamente vacía, como todas las definciones conceptuales que intentan definir momentos singulares de la vida social de forma que abarquen toda la historia... Los conceptos generales, que forman la base de la teoría social, pueden comprenderse *en su correcta significación sólo en conexión con los* otros conceptos de teoría específicos y generales, vale decir, como momentos de una estructura teórica específica» [21].

Reflejando sus raíces marxistas, la Teoría Crítica tendía a ver la política como más epifenoménica que la subestructura socioeconómica. Aunque la Escuela de Francfort ya había comenzado a cuestionar la naturaleza derivativa de la cultura postulada por los marxistas mecanicistas, tardó más en hacer otro tanto con la política. Incluso con la introducción de científicos políticos como Franz Neumann y Otto Kirchheimer en el Institut, hubo pocos ímpetus para desarrollar una teoría autónoma de la política. En efecto, Neumann y Kirchheimer desarrollaron una sensibilidad ante la «primacía de la política» en el siglo XX [22] sólo después de haber dejado el Institut. Hasta entonces, compartieron con los otros miembros del Institut una subestimación de la esfera política que había sido un rasgo notorio de todo el pensamiento del siglo XIX, desde Marx a los economistas clásicos [23]. El Institut comenzó a investigar el componente político en la economía política sólo a fines de la década de 1930, cuando Pollock desarrolló una noción de «capitalismo de estado» que realzaba el rol del control gubernamental. En general, sin embargo, como escribiría más

---

[21] HORKHEIMER, «Allgemeiner Teil», en *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936), pp. 23-24.

[22] Véase, por ejemplo, Franz Neumann, «Economis and Politics in the Twentieth Century», *The Democratic and the Authoritarian State*, ed. por Herbert Marcuse (Nueva York, 1957), escrito originalmente en 1951. Allí escribía: «La teoría marxista adolece de un malentendido, la confusión del análisis sociológico con la teoría de la acción política» (p. 273). En un trabajo publicado póstumamente titulado «Confining Conditions and Revolutionary Breakthroughs», en *Politics, Law and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer*, ed. por Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (Nueva York y Londres, 1969), Kirchheimer formulaba una observación similar.

[23] Para una discusión reciente sobre este punto, véase SHELDON WOLIN, *Politics and Vision* (Boston, 1960).

tarde Marcuse, «Si había un punto en torno al cual el autor de estos ensayos *(Negations)* y sus amigos *no* tenían dudas, era la ideε de que el estado fascista era la sociedad fascista, y que violencia totalitaria y razón totalitaria surgían de la estructura de la sociedad existente, la cual se hallaba en el acto de superar su pasado liberal e incorporar su negación histórica»[24]. Como el Institut veía a la «sociedad»[25] como la realidad fundamental, no percibía la necesidad de desarrollar una teoría separada de la obligación o la autoridad políticas. Cuando examinó efectivamente esas teorías, como en el caso del análisis de Carl Schmitt llevado a cabo por Marcuse[26], lo hizo principalmente para desenmascarar su carácter ideológico. Una de las ironías de la lentitud del Institut para reconocer la nueva primacía de la política fue que precisamente en esa época la ortodoxia en la misma Unión Soviética había girado en esa dirección, poniendo el énfasis más bien sobre el voluntarismo político que sobre las condiciones objetivas. Stalin, que fue responsable del cambio teórico, no hacía más que ratificar la realidad de la práctica soviética[27].

La Teoría Crítica tuvo, sin embargo, una teoría implícita de la autoridad política basada en última instancia en supuestos filosóficos. Como se vio en el capítulo segundo, la noción hegeliana de la identidad entre sujeto y objeto, particular y universal, esencia y apariencia, jugaron un rol clave en la génesis de la Teoría Crítica. La razón, el principio orientador del pensamiento del Institut, significaba esencialmente la síntesis de estos opuestos, la reconciliación de los antagonismos tanto políticos como sociales. En la obra de Marcuse, la teoría de identidad jugaba un papel mayor que en la de Horlheimer, Adorno se hallaba en el extremo opuesto a Marcuse, pero todavía dentro de un marco hegeliano basado

---

[24] Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), pp. xi-xii.

[25] Para una reformulación reciente del acento del Institut sobre la sociedad, véase Adorno, «Society», en *The Legacy of the German Refuges Intellectuales* (*Salgamundi*, 10/11 [otoño de 1969-invierno de 1970]).

[26] Marcuse, *Negations*, pp. 31-55.

[27] Para una discusión de este cambio, véase Robert V. Daniels, «Fate and Will in the Marxian Philosophy of History», en *European Intellectual History Since Darwin and Marx*, ed. por W. Warren Wager (Nueva York, 1966).

en la reconciliación utópica de las contradicciones. Traducido en términos políticos esto significaba la noción clásica de «libertad positiva», que combinaba un fin de la alienación política con la adhesión a leyes racionales universalmente válidas. «El estado democrático —escribió Horkheimer en 1942— debiera ser como el ideal de la polis griega sin esclavos» [28]. Por consiguiente, la idea alternativa de «libertad negativa», más a menudo identificada con los teóricos liberales y cristianos, era anatematizada por el Institut. Libertad, como había afirmado en *Escape from Freedom* [29], significaba «libertad hacia», no meramente «libertad desde». Y en palabras de Marcuse: «Sabemos que *la libertad es un concepto eminentemente político.* La libertad real para la existencia individual (y no meramente en el sentido liberal) resulta posible sólo en una polis específicamente estructurada, una sociedad organizada 'racionalmente'» [30].

Había en consecuencia un tipo de autoridad política que podía ser llamado legítimo: la autoridad de la razón. Podría observarse de pasada que, en la medida en que Fromm estuvo de acuerdo con esta noción, la crítica de su obra hecha por John Shaar, *Escape from Authority,* está mal titulada. En un sistema político ideal, el individuo obedecería a su gobierno porque éste representaría verdaderamente sus intereses. En efecto, la distinción entre gobernado y gobierno tendería a desaparecer dando así cumplimiento a una idea de Marx, el desvanecimiento del estado como un aparato externo para constreñir a los hombres. La democracia perfecta, o isonomía, que Rousseau —entre otros— había apoyado, se realizaría así cuando los hombres siguieran a su propia razón. En sus momentos más utópicos Horkheimer llegó hasta a cuestionar todo poder político. La pregunta acerca de lo que debiera hacerse con el poder, escribió durante la guerra, «presupone la condición que tiene que desaparecer: el poder de disposición sobre el trabajo alienado» [31].

En el interín, sin embargo, él y los otros miembros del Institut tuvieron la precaución de advertir contra la

---

[28] HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis», p. 25.

[29] FROMM, *Fear of Freedom,* pp. 26, 232.

[30] MARCUSE, *Negations,* p. 39 (itálicas en el original).

[31] HORKHEIMER, «Autoritäre Staat», p. 153.

disolución prematura de la autoridad política. Más de una vez atacaron a los anarquistas por su impaciencia [32]. Subrayaron la necesidad, hasta tanto ocurriera una verdadera transformación social, de una autoridad racional similar a aquella ejercida por un educador sobre sus alumnos. Esto, sin embargo, había sido una posibilidad más real durante la era liberal que en el presente [33]. En la era actual de capitalismo monopolista, tanto el libre empresario como el sujeto político autónomo estaban amenazados de extinción. Así, el alardeado pluralismo de las democracias liberales occidentales había degenerado en poco más que una ideología. «El verdadero pluralismo —escribió Horkheimer— está en el concepto de una sociedad futura» [34]. La autoridad política que dominaba al hombre moderno se estaba volviendo cada vez más irracional.

Debiera notarse que al razonar de este modo el Institut había tomado una posición muy distinta a la asumida por Max Weber, cuya idea acerca de la racionalización de la autoridad llegó a dominar gran parte del pensamiento social americano de la época. En *Economía y sociedad* [35]. Max Weber había desarrollado su bien conocida tipología tripartita de coordinación imperativa (o autoridad legítima): carismática, tradicional y legal-racional. En general, veía el ascenso de la autoridad legal-racional como la tendencia secular de la civilización occidental. Por racionalización, sin embargo, Weber entendía algo muy distinto a lo que pensaba el Institut. Para Weber, en síntesis, la autoridad legal-racional significaba obediencia a un sistema de normas abstracto, consistente, establecido por acuerdo o imposición e implementado por un equipo burocrático. La obligación existía ante la ley, no ante los hombres. La burocracia estaba compuesta por funcionarios escogidos por medio de procedimientos regulados sobre la base de la competencia administrativa. Las características básicas de este mo-

---

[32] HORKHEIMER «Allgemeiner Teil», pp. 48-49.

[33] FROMM, «Sozialpsychologischer Teil», en *Studien über Autorität und Familie,* pp. 132-133.

[34] HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», p. 29.

[35] La sección importante de esta obra apareció primero en inglés en 1947, en MAX WEBER, *The Theory of Social and Economic Organization,* trad. de A. M. Henderson y Talcott Parsons (Nueva York, 1947).

delo de autoridad eran impersonalidad, eficacia y cálculo.

La Escuela de Francfort no negaba la tendencia hacia la racionalidad burocrática y el formalismo legal (aunque durante la era del fascismo naciente pudieron, a diferencia de Weber, apreciar la fragilidad de este último). Lo que hallaban inadecuado era la reducción de la racionalidad a su aspecto instrumental, formal. Más hegelianos que Weber, formado en el neokantismo, abogaron por un racionalismo sustantivo que involucrara tanto los fines como los medios. Aunque Weber había reconocido la distinción entre racionalidad sustantiva y formal [36], no sentía, como el Institut, que el socialismo fuera a resolver el conflicto entre ellas. En todo caso, pensaba Weber, el socialismo ajustaría las tornillos de la «jaula de hierro» de la racionalización. Más aún, al destacar la frecuente incursión del carisma incluso en los sistemas más racionalizados de autoridad, Weber demostró su sensibilidad frente a los peligros de esa combinación de medios racionalizados y fines irracionales que era tan característica del fascismo.

La Escuela de Francfort podía estar de acuerdo con esta última observación, pero no con la anterior. Donde Weber también fracasaba, en su opinión, era al hipostasiar la distinción entre fines y medios, una dicotomía falsa que se reflejaba mejor en su creencia en la posibilidad de una ciencia social «libre de valores». El Institut rechazaba además la afirmación de Weber de que el capitalismo era la forma más alta de racionalidad socioeconómica. Como marxistas, repudiaban la noción de que una economía no planificada sin medios socializados de producción fuera algo más que irracional. Por consiguiente, la autoridad política en una sociedad capitalista no podía ser racional en el sentido sustantivo de reconciliar intereses generales y particulares [37].

En efecto, creían que en la etapa monopolista, avanzada, del capitalismo en realidad disminuía la racionalidad de la autoridad política. La racionalidad legal, formal, descrita por Weber, correspondía más estrechamente a las condiciones imperantes en la fase liberal de la sociedad burguesa, que se caracterizó por una creencia en el *Rechtsstaat* (estado constitucional). A medida que

---

[36] *Idem*, p. 185.

[37] Horkheimer, «Allgemeiner Teil», pp. 48-49.

el capitalismo había evolucionado en una dirección monopolista, las instituciones legales y políticas liberales fueron pregresivamente reemplazadas por otras totalitarias. Las que permanecían eran poco más que la fachada de nuevos tipos de autoridad irracional. La racionalidad en sí estaba seriamente amenazada. «El orden fascista —escribió Horkheimer durante la guerra— es la razón en la cual razón se revela como irracional» [38].

Sin embargo, la transformación del liberalismo al totalitarismo fue más orgánica de lo que pensaban los teóricos liberales. Como escribió Marcuse en su primer ensayo para la *Zeitschrift*: «El giro del estado liberal al autoritario-total ocurre dentro del marco de un mismo orden social. Respecto a la unidad de esta base económica, podemos decir que el liberalismo 'produce' al estado autoritario-total de sí mismo, como su propia consumación en una etapa más avanzada de desarrollo [39]. En síntesis, el fascismo estaba íntimamente ligado al mismo capitalismo. En una de sus frases citadas más a menudo, Horkheimer escribió en 1939: «Quien no desea hablar del capitalismo también debiera guardar silencio sobre el fascismo» [40]. Sin embargo, como veremos al discutir *Behemoth* de Franz Neumann, el Institut nunca estuvo plenamente de acuerdo acerca de en qué consistía realmente esta relación.

Vale la pena examinar en detalle el artículo de Marcuse «La Lucha contra el Liberalismo en la Concepción Totalitaria del Estado» a causa del número de puntos que formula y que fueron posteriormente desarrollados en otras obras por el Institut. El ensayo es también un modelo de pensamiento dialéctico, al tratar al totalitarismo como una reacción contra y a la vez como una continuación de ciertas tendencias en el liberalismo. Originalmente, escribía Marcuse, la concepción totalitaria del mundo comenzó como una respuesta a la racionalización regimentadora de la vida y la intelectualización desecante del pensamiento en el siglo XIX. A la «anemia» de la existencia burguesa se opuso una ideología del vitalismo heroico. La cualidad frágil, árida, de la filosofía del siglo XIX, tanto materialista como idealista,

---

[38] HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», p. 56.
[39] MARCUSE, *Negations*, p. 19.
[40] HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», *ZfS* VIII, 1/2 (1939), p. 115.

produjo su correctivo en la *Lebensphilosophie.* Pero en el siglo XX los enfoques válidos de Dilthey y Nietzsche habían degenerado en un irracionalismo insensato, cuya función, como observó a menudo Horkheimer [41], consistía en una justificación del *statuo quo.* De igual modo, afirmaba Marcuse, el énfasis liberal tradicional sobre la interioridad, su «privación de la razón» [42], y la reducción de la libertad a su dimensión «negativa» dieron origen a una reacción universalista, en la cual la totalidad —en Alemania, el *Volk*— se tornó superior al individuo. Así, sobre la base de un continuado dominio de clase de los capitalistas se erigió la *Volksgemeinschaft,* la fachada de una sociedad sin clases.

La apoteosis totalitaria de la naturaleza fue a la vez una reacción frente al liberalismo y una continuación de uno de sus supuestos. Los economistas liberales, señalaba Marcuse, se habían basado siempre en la premisa de las «leyes naturales». «Aquí —escribía—, en el centro del sistema liberal, se interpreta la sociedad a través de su reducción a la 'naturaleza' en su función armonizadora: como la justificación evasiva de un orden social contradictorio» [43]. Lo nuevo en el totalitarismo, sin embargo, era su combinación de naturalismo con irracionalismo. En el pensamiento *völkisch* la naturaleza había alcanzado una dimensión mítica; el *Volk* se convertía en la realidad natural central. La naturaleza, con toda su brutalidad y su ininteligibilidad, se transformaba en el «gran antagonista de la historia» [44], absolutizando las irracionalidades del orden actual. Uno de sus resultados era la ética del sacrificio personal y el rechazo ascético característico del realismo heroico.

Al intentar justificar esta condición perversa, la teoría totalitaria, como se demostraba en la obra de Carl Schmitt, podría ofrecer sólo una solución: «Que hay un estado de cosas que a través de su misma existencia y presencia está *exento* de toda justificación, es decir, un estado de cosas 'ontológico', 'existencial' —la justificación por la mera existencia» [45]. La vigorosa discusión

---

[41] HORKHEIMER, «Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», *ZfS* III, 1 (1934), p. 36.
[42] MARCUSE, *Negations,* p. 18.
[43] *Idem,* p. 13.
[44] *Idem,* pp. 23.
[45] *Idem,* pp. 30-31.

del existencialismo político de Marcuse revelaba la distancia recorrida desde su incorporación al Institut en 1932. Ahora argüía que la posición de Heidegger antes de *Ser y Tiempo* era el «mayor avance de la filosofía» [46] para recuperar el sujeto concreto negado por el racionalismo abstracto, de Descartes a Husserl. Lo que vino a continuación, sin embargo, fue una reacción en la que la antropología abstracta sustituyó a la historia concreta a fin de justificar la ideología naturalista del realismo heroico. Marcuse citaba a continuación el discurso inaugural de Heidegger en 1933, «La Autoafirmación de la Universidad Alemana», notoriamente pronazi, para mostrar de qué modo el existencialismo había reunido fuerzas con el naturalismo irracional al glorificar la tierra y la sangre como las verdaderas fuerzas de la historia.

La variante política más ortodoxa del existencialismo, tal como la ejemplificaba Schmitt, resultaba todavía más siniestra para Marcuse. Al reducir la política a relaciones existenciales no regidas por normas éticas, Schmitt y su pandilla habían llevado la noción de soberanía a su extremo. «La soberanía —había escrito Schmitt— es quien decide en el estado de emergencia» [47]. La soberanía estaba así arraigada en el derecho a tomar decisiones, que había sido conferido al Estado. El individuo, rescatado antes por la *Lebensphilosophie,* ahora era subordinado al Estado. «Con la realización del estado autoritario-total —escribía Marcuse—, el existencialismo se deroga a sí mismo —más bien pasa por su abolición» [48]. Lo que comenzó como una protesta concluía así políticamente en una capitulación ante las fuerzas dominantes de la sociedad.

En todo esto había una pequeña consolación: «Al politizar conscientemente el concepto de existencia, y al desprivatizar y desinteriorizar la concepción idealista, liberal del hombre, la concepción totalitaria del estado representa un progreso —progreso que conduce más allá de la base del estado totalitario, propulsando la teoría más allá del orden social afirmado por ella» [49]. Sin embargo, subrayaba Marcuse, debía reconocerse que la reconciliación ideológica de intereses en el estado *völ-*

---

[46] *Idem,* p. 32.
[47] *Idem,* p. 36.
[48] *Idem,* p. 38.
[49] *Idem,* p. 39.

kisch no debiera confundirse con la reconciliación real prometida por Marx. Como escribiría Horkheimer durante la guerra, la *Verstaatlichung* (nacionalización) fascista era lo opuesto a la *Vergesellschaftlichung* (socialización) marxista [50]. Era también una traición a la noción hegeliana del Estado como la reconciliación de las contradicciones. En efecto, argüía Marcuse, anticipando su análisis más detallado en *Reason and Revolution,* los nazis y Hegel eran fundamentalmente incompatibles, a pesar de la suposición popular en sentido contrario. El idealismo crítico y el existencialismo eran en realidad polos opuestos.

En cualquier caso, la implicación más clara del ensayo de Marcuse, compartida por otros miembros del Institut [51], era que el liberalismo, junto con la base económica que lo había sustentado, estaba irremediablemente muerto. El futuro contenía sólo el autoritarismo totalitario de la derecha o el colectivismo liberador de la izquierda. El Institut percibió sólo vagamente que de la polarización de la década de 1930 emergería una tercera posibilidad, lo que Marcuse iba a llamar más tarde la sociedad «unidimensional». El Institut tampoco contempló la posibilidad de una retención de ciertos elementos de la sociedad liberal en el mundo posterior a la economía de mercado. Al subrayar las continuidades entre el liberalismo y el fascismo, que ciertamente habían sido ignoradas por quienes veían a este último como un movimiento reaccionario, de derecha, en vez de verlo como a un extremismo de la clase media, como era [52], tendieron a minimizar las diferencias muy reales que los separaban. Ver el irracionalismo de la ideología fascista como poco más que una afirmación del *statu* que significaba pasar por alto aquellos elementos del *statu quo* —las salvaguardias legales formales, las libertades civiles, etc.— atacadas por el abandono de la racionalidad. El liberalismo y el fascismo pueden haber existido «dentro del marco de un mismo orden social», pero ese mar-

---

50 HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», p. 125.

51 *Idem,* p. 121.

52 Para un análisis del fascismo como un extremismo de clase media llevado a cabo por un teórico muy distinto a los de la Escuela de Francfort, véase SEYMOUR MARTIN LIPSET, *Political Man* (Nueva York, 1960).

co demostró ser bastante amplio como para comprender sistemas legales y políticos muy distintos.

Teniendo presentes estos supuestos sobre la naturaleza de la autoridad política, podemos ahora discutir los *Studien über Autorität und Familie.* Aunque, como señaló claramente Horkheimer en su introducción [53], el problema de la autoridad y la familia no estaba en el centro de una teoría de la sociedad, merecía no obstante un serio estudio a causa del rol fundamental de la familia al mediar entre la subestructura material y la superestructura ideológica. En efecto, no es sorprendente que el marxismo neohegeliano del Institut debiera llevarlo a un examen de las relaciones familiares. Para Hegel, la familia había sido la institución ética central sobre la cual se basaba, en última instancia, la comunidad [54]. Marx, por supuesto, había formulado una evaluación muy distinta de la familia tal como ésta aparecía en la sociedad que él examinaba. La familia burguesa, había afirmado en *El manifiesto comunista,* era un monumento de alienación deshumanizada. A diferencia de Hegel, sentía que una sociedad civil que fomentaba las motivaciones dominadas por egoístas valores de cambio había invadido la familia y distorsionado su lado «ético». La realidad de la familia burguesa, argüía Marx, consistía en su naturaleza de mercancía; la de la familia proletaria en su disolución a través de la explotación exterior. El enfoque del propio Institut, como se verá, oscilaba entre estas dos perspectivas, aunque tendía cada vez más hacia el pesimismo de la de Marx. También combinaba las preocupaciones genéticas características de la mayoría de los estudiosos decimonónicos de la familia, tales como Le Play, Moine y Bachofen, con el interés en la función actual de la familia mostrado por sus sucesores del siglo XX [55].

---

[53] HORKHEIMER, «Vorwort», *Studien über Autorität und Familie,* p. xii.

[54] J. N. FINDLAY, en su *Hegel: a reexamination* (Nueva York, 1958), escribe: «Unico entre los filósofos modernos, Hegel comprende casi freudianamente los simples fundamentos familiares y sexuales de la vida de grupos organizados» (p. 116).

[55] Para un análisis reciente de la literatura sobre la familia en el siglo pasado, véase RENÉ KÖNIG, «Soziologie der Familie»,

Los *Studien* fueron el producto de cinco años de trabajo llevado a cabo por todo el equipo del Institut, con la excepción de Grossmann y Adorno (que no se convertiría en miembro oficial hasta después de que éste hubiera sido completado). En su dedicatoria, recordaban al principal benefactor del Institut, Felix Weil, quien había contribuido a persuadir a su padre para que dotara al Institut a principios de la década de 1920. Fue el primer fruto real del plan anunciado en la inauguración de Horkheimer como profesor en Francfort para enriquecer su perspectiva teórica con investigaciones empíricas. Aunque toda la información empleada, con una o dos excepciones, se reunió en Europa bajo la dirección de Andries Sternheim, los *Studien* reconocían la influencia de un precursor americano, *Middletown*, de Robert Lynd, publicado en 1929. Horkheimer editó la primera parte, consistente en ensayos teóricos; Fromm, la segunda, consagrada a estudios empíricos, y Lowenthal, la tercera, compuesta por investigaciones independientes de diversos problemas vinculados. Venían a continuación varios ensayos bibliográficos exhaustivos y resúmenes en inglés y francés.

Apropiadamente, a la vista de la adhesión del Institut a la primacía de la teoría, la sección inicial de los *Studien* fue ocupada por tres largos ensayos especulativos de Horkheimer, Fromm y Marcuse. Un cuarto, preparado por Pollock, sobre la economía de las relaciones de autoridad, no fue terminado a tiempo debido a las obligaciones administrativas del autor. Horkheimer fijó el tono de todo el volumen en su «Sección General». Comenzó por establecer las causas de un examen tan atento del aspecto cultural de la sociedad moderna. Aunque sin rechazar el énfasis marxista sobre la centralidad de la subestructura material, afirmó la interacción recíproca que inevitablemente existía entre ella y la superestructura. Usando como ejemplos plegarias chinas a los antepasados y el sistema de castas en la India, exploraba el «vestigio cultural» [56] que persiste después que la causa socioeconómica original ha desaparecido. Los modelos de conducta e ideológicos pueden haber perdido su justificación objetiva —es decir, material—, pero persisten

en *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. II (Stuttgart, 1969).

[56] HORKHEIMER, «Allgemeiner Teil», p. 19.

todavía porque los hombres se hallan subjetiva y emocionalmente comprometidos con ellos. Sólo comprendiendo esto podrían apreciarse adecuadamente las sutilezas de las relaciones de autoridad.

La segunda sección del ensayo de Horkheimer se ocupaba del desarrollo histórico de la autoridad en el mundo burgués. Aquí se extendía sobre muchas de las ideas tratadas ya en la obra del Institut. Horkheimer subrayaba especialmente la disparidad entre la ideología burguesa del autoritarismo y la creciente sumisión del individuo a la autoridad reificada de un orden socioeconómico irracional. No obstante, cautelosamente objetaba el antiautoritarismo total de Bakunin y otros anarquistas que habían comprendido mal las precondiciones materiales necesarias para la verdadera libertad. Sólo cuando se reconciliaran los intereses particulares y generales podría finalmente superarse la oposición formalista de autoridad y razón hipostasiada por los anarquistas. «El anarquismo y el estatismo autoritario —escribía Horkheimer— pertenecen ambos a la misma época cultural» [57].

Dentro de este contexto, Horkheimer pasaba a estudiar la función de la familia en el proceso de socialización. Trazaba aquí una distinción entre la familia en la era del liberalismo burgués y su contrapartida contemporánea. En la primera, el padre disfrutaba de la autoridad que acompañaba a su rol objetivo de abastecedor económico, aparte de sus otras fuentes de autoridad, tales como la superioridad física sobre sus hijos. En esta medida, era la cabeza natural y también racional de la familia. Con el socavamiento de su poder social objetivo en la era capitalista tardía, sin embargo, su autoridad se había hecho cada vez más ideológica e irracional. La familia obrera era particularmente susceptible a este cambio fundamental a causa de su condición económica precaria. Con la decadencia de la autoridad del padre se producía una transferencia de su aura «metafísica» a instituciones externas a la familia. Estas instituciones disfrutaban ahora de la misma inmunidad de crítica que el padre burgués primitivo había conquistado en alguna medida. Se acechaba así la desgracia a la insuficiencia personal o a causas naturales, antes que a

[57] *Idem*, p. 49.

causas sociales. El resultado era una aceptación de la impotencia como inevitable, antes que una autoafirmación activa [58].

Esta parte del análisis de Horkheimer estaba en la misma línea de la crítica de Marx a la familia burguesa, aunque enriquecida por una comprensión psicológica más desarrollada de las relaciones interpersonales. Sin embargo, Horkheimer no rechazaba totalmente la noción alternativa de Hegel sobre la familia como una salvaguardia de la resistencia ética contra la deshumanización social. Donde criticaba a Hegel era en su miope hipóstasis de la oposición entre familia y sociedad civil. La relación de Antígona con su hermano, que Hegel interpretaba como un símbolo del antagonismo inevitable entre familia y sociedad, para Horkheimer constituía *una anticipación de la sociedad racional de futuro* [59]. No obstante, estaba de acuerdo con la observación de Marx de que el impulso crítico, «negativo», de la vida familiar y el amor conyugal habían resultado más seriamente erosionados en la sociedad burguesa de lo que Hegel había supuesto. En el siglo XX esta tendencia era todavía más pronunciada. Por ejemplo, oponer simplemente un principio matriarcal en el sentido de Bachofen a la sociedad patriarcal actual significaría ignorar la sutil transformación del rol de la mujer en la vida moderna. Tal como lo ilustraban Strindberg e Ibsen en sus obras, argüía Horkheimer, la emancipación de la mujer en la sociedad burguesa tenía menos de liberación de lo que antiguamente se había pensado. En la mayoría de los casos, las mujeres se habían adaptado al sistema y convertido en una fuerza conservadora a través de su dependencia total hacia sus maridos. En efecto, los niños aprendían a obedecer el orden prevaleciente desde el regazo de su madre, a pesar del potencial para un sistema social alternativo implícito en la ética matriarcal de la cordialidad, la aceptación y el amor.

En suma, Horkheimer reconocía una relación dialéctica entre familia y sociedad, fortalecedora y contradictoria a la vez, pero con el elemento negativo en decadencia. Así el ensayo concluía con una nota pesimista:

---

[58] En un artículo posterior para la *Zeitschrift* VI, 1 (1937), titulado «Zum Gefühl der Ohnmacht», Fromm exploró las consecuencias y causas del reciente sentimiento de impotencia.

[59] HORKHEIMER, «Allgemeiner Teil», p. 66.

«La educación de los caracteres autoritarios... no pertenece a las apariencias transitorias, sino a una condición relativamente duradera... La totalidad dialéctica de generalidad, particularidad e individualidad prueba ahora ser la unidad de fuerzas que se refuerzan entre sí»[60]. La implicación más importante del ensayo, y de los *Studien* en su conjunto, consistía en la transformación del rol de la familia en el proceso de socialización. Debido a la decadencia de la función antisocial, «negativa», de la familia, los individuos eran socializados más directamente por otras instituciones de la sociedad. Como veremos al examinar el análisis del Institut sobre la cultura de masas, estos agentes alternativos de socialización resultaban fundamentales en la creación de un tipo de «personalidad autoritaria» más sutil y resistente al cambio que cualquier otro en las sociedades premodernas. La crisis de la familia era un tema que reaparecería una y otra vez en la obra posterior de los miembros del Institut y de otros influenciados por ellos, como el psicólogo Alexander Mitscherlich[61].

El segundo ensayo en la sección teórica de la *Studien*, «Sección Psicológico-social», de Fromm, también alcanzaría considerable resonancia en la obra futura del Institut. A mediados de la década de 1930, como se ha visto en el capítulo tercero, la actitud de Fromm hacia el psicoanálisis ortodoxo se hallaba en evolución constante. Como resultado, su ensayo expresaba una cierta ambivalencia hacia Freud. Comenzaba por reconocer que la teoría de la psicología de masas y del superyó de Freud eran el mejor punto de partida para un análisis psicológico general de la autoridad. Puntualizado esto, sin embargo, Fromm rápidamente pasaba a señalar las limitaciones que advertía en la teoría psicoanalítica. Freud, afirmaba, a veces asignaba el principio de realidad al yo racional, a veces al superyó, mientras que en una sociedad sana debiera pertenecer sólo al primero. Freud resultaba también demasiado simplista en su noción de

---

60 *Idem*, pp. 75-76.

61 Mitscherlich, un psicoanalista conectado con la Universidad de Francfort y director del Instituto Sigmund Freud, después de la guerra fue muy influido por el Institut für Sozialforschung. Su *Society without the Father*, trad. de Eric Mosbacher (Nueva York, 1970), muestra su deuda hacia los primeros estudios de psicología social de la Escuela de Francfort.

la identificación como la fuente primaria del superyó, aunque la identificación fuera una herramienta analítica útil[62]. Se equivocaba especialmente, continuaba Fromm, al basar la identificación del niño con su padre solamente en el complejo de Edipo y el temor de castración. Había otros factores específicamente socioeconómicos, argüía, que también afectaban a la relación de autoridad.

En efecto, el progreso de la misma sociedad significaba una influencia importante sobre la fuerza relativa del yo y el superyo al reprimir los impulsos socialmente peligrosos del id. Con el desarrollo de los poderes productivos de la humanidad, el control humano de la naturaleza había crecido, tanto dentro como fuera del hombre. Esto significaba un aumento de capacidad del hombre para crear una sociedad racional gobernada por su yo, antes que por su superyo, formado tradicionalmente. Freud, sin embargo, había olvidado el lado activo del desarrollo del yo y realzado excesivamente su cualidad adaptativa[63]. Con un yo fortalecido, continuaba Fromm, aumentaría al máximo la libertad de la ansiedad irracional y disminuiría la autoridad derivada del superyó. Por otra parte, si las condiciones sociales estaban desfasadas en relación a los poderes productivos, se obstaculizaría el desarrollo de un yo fuerte, y esto provocaría una regresión a una autoridad irracional arraigada en el superyó. Como había demostrado Ferenczi, la pérdida del yo en situaciones hipnóticas conducía a una relación de autoridad entre terapeuta y paciente que resultaba claramente irracional.

Fromm, sin embargo, no estaba completamente satisfecho con la pérdida del yo como explicación del ardor con que alguna gente abrazaba la autoridad. Tampoco estaba dispuesto a aceptar un impulso innato a la subordinación, como postulaban McDougall o Vierkandt[64]. Intentaba, en cambio, integrar su causación histórica con conceptos psicosexuales derivados principalmente de Freud. Anticipando su argumento posterior en *Escape from Freedom*, presentaba el carácter sadomasoquista como el núcleo de la personalidad autoritaria. En 1936 lo basaba básicamente en la sexualidad, aunque en su

[62] FROMM, «Sozialpsychologischer Teil», p. 84.
[63] *Idem*, p. 101.
[64] *Idem*, p. 110.

formulación posterior lo fundaría sobre las categorías «existencialistas» de alienación y vinculación simbólica[65].

Fromm coincidía con Freud en que masoquismo y sadismo eran parte de un síndrome unificado de carácter, agregando que las sociedades autoritarias basadas en la jerarquía y la dependencia aumentaban la probabilidad de su aparición. Afirmaba que en sociedades semejantes el masoquismo se manifestaba en la aceptación pasiva del «destino», la fuerza de los «hechos», el «deber», la «voluntad de Dios» y así sucesivamente[66]. Aunque fuera difícil explicarlo totalmente, los placeres de la inferioridad se derivaban negativamente de la liberación del individuo de su ansiedad, positivamente de su sensación de participación en el poder. También estaban vinculados, proseguía Fromm, a un debilitamiento de la sexualidad genital, heterosexual, y a una regresión a etapas libidinales pregenitales, especialmente anales. Otra característica del autoritarismo sadomasoquista era la identificación homosexual con los poderes de arriba, más a menudo espiritual que corporal. Este último aspecto del síndrome resultaba especialmente pronunciado en culturas patriarcales en las cuales se suponía que los hombres eran inherentemente superiores a las mujeres y se transformaban así en los objetos de un amor masoquista.

Fromm concluía su ensayo discutiendo los tipos de reacción contra la autoridad. Aquí distinguía entre «rebeliones», que simplemente reemplazan una autoridad irracional por otra sin que esto signifique un cambio real en el carácter oculto, y «revoluciones», que reflejan un cambio de este tipo. Estas últimas, mucho menos frecuentes, según admitía Fromm, implicaban un yo bastante fuerte como para resistir los halagos de la autoridad sadomasoquista irracional. En las sociedades democráticas, racionales, los líderes que emergían disfrutaban de una autoridad basada en la capacidad, la experiencia y el desinterés, antes que en la superioridad innata, metafísica. En consecuencia, no todos los impulsos antiautoritarios se justificaban. Las «rebeliones» eran seudoliberaciones en las que el individuo realmente buscaba

---

[65] Véase capítulo III, p. 155.

[66] Estos síntomas de pasividad masoquista fueron desarrollados en «Zum Gefühl der Ohnmacht», p. 117.

una nueva autoridad irracional a la cual amar, incluso cuando más opuesto parecía a toda autoridad. El anarquista rencoroso y el antiautoritario rígido no estaban así tan distantes uno de otro como podría parecer a simple vista. Esto explicaba la repentina sumisión a la autoridad que a menudo caracterizaba al anarquista aparentemente libertario.

La contribución de Fromm a la sección teórica de los *Studien* daba una nota optimista en su apoyo a la posibilidad de reconciliar un fuerte yo individual, una sexualidad genital heterosexual madura y una sociedad democrática, racional. Como se ha visto en el capítulo anterior, su adhesión a esta posición en los años que siguieron, combinada con su disminución de la importancia de la sexualidad, lo distanciaría progresivamente de otros miembros del Institut. Horkheimer y Adorno, como se verá, comenzaron a cuestionar el yo racional, dominador de la naturaleza, que Fromm había apoyado tan firmemente. Y Marcuse, como ya hemos visto, rechazaba la noción de genitalidad heterosexual como norma de salud psíquica más compatible con la buena sociedad. En la década de 1930, sin embargo, todos los miembros del Institut aceptaban los contornos generales de la utopía psicosocial de Fromm con pocas salvedades.

Marcuse, quien iba a convertirse en el más visible oponente de Fromm en la década de 1950, no era todavía un investigador serio de Freud. El ensayo con que colaboró en la sección teórica de los *Studien* era más bien una simple historia intelectual de las teorías de autoridad. Este y el ensayo bibliográfico que también escribió para el volumen[67] demostraban no sólo su indiferencia hacia la psicología, sino también su no participación en el trabajo empírico del Institut basado en categorías psicológicas. De todos los miembros de la Escuela de Francfort, Marcuse era el menos inclinado empíricamente, hecho que sus críticos nunca se cansaron de repetir en años posteriores[68].

En su «Sección Histórico-Intelectual», Marcuse desarrollaba muchos de los puntos ya formulados en los

---

[67] MARCUSE, «Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933», en *Studien über Autorität und Familie*.

[68] Véase, por ejemplo, una estimación muy poco favorable de su obra en Alasdair MacIntyre, *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic* (Nueva York, 1970).

artículos de la *Zeitschrift*. Comenzaba por subrayar una vez más la conexión intrínseca entre libertad y autoridad, que los teóricos burgueses tan a menudo habían pasado por alto. En cambio, señalaba, postulaban la noción de libertad negativa, formulada más característicamente por Kant, que significaba la separación de yo exterior y yo interior. La autonomía interna se conservaba a expensas de la heteronomía externa. Las pretensiones antiautoritarias de la teoría burguesa enmascaraban la sanción metafísica que ella daba al orden social prevaleciente. Y bajo el capitalismo este orden continuaba siendo inevitablemente irracional [69].

En la serie de breves esbozos histórico-culturales que seguían, Marcuse delineaba las formas clásicas de libertad negativa tal como ellas aparecían en el pensamiento de la Reforma y de Kant. Pasaba por alto, sin embargo, a teóricos intermedios como Hobbes, Locke, Hume y Rousseau, cuyo pensamiento raramente aparecía en ninguna de las discusiones del Institut sobre teoría «burguesa» [70]. Seguían, en cambio, secciones dedicadas a quienes habían atacado la noción burguesa de libertad desde la izquierda y la derecha: Hegel, Burke, Bonald, De Maistre, Stahl y el propio Marx. Marcuse concluía retornando a la transformación de las ideas liberales de libertad y autoridad en su heredero totalitario. Aquí se centraba en torno a la obra de Sorel y Pareto, cuyas teorías sobre el elitismo, argüía, anticipaban a la vez el «principio (fascista) del líder» y la noción leninista del partido. El núcleo de la teoría totalitaria, continuaba Marcuse, era el formalismo irracionalista. La fuente de autoridad ya no estaba basada en la ley universal o la preeminencia social, sino que se la consideraba como derivada del derecho racial o «natural». La sustancia de la teoría totalitaria carecía completamente de contenido positivo; todos sus conceptos eran contraconceptos, ta-

---

[69] MARCUSE, «Ideengeschichtlicher Teil», en *Studien über Autorität und Familie*, p. 140.

[70] El Institut estaba generalmente de acuerdo con la filosofía académica alemana al concentrarse sobre los griegos, Descartes, Kant y Hegel, los diversos filósofos de la vida y los modernos fenomenólogos. La mayor parte de la filosofía medieval fue ignorada, y se discutía habitualmente la tradición del empirismo como un todo a fin de rechazarla. No obstante, Marcuse discutió a Hobbes, Locke y Rousseau en conferencias dadas en Columbia (carta de Lowenthal al autor, 15 de agosto de 1970).

les como antiliberalismo o antimarxismo. El vedado burgués de libertad interna, «negativa», había sido liquidado, dejando sólo una obediencia a la autoridad heterónoma.

Los tres ensayos de la sección teórica estaban obviamente preparados de acuerdo entre sí. Todos planteaban la creciente irracionalidad del orden social y la decadencia concomitante de la autoridad racional, política o de otro tipo. Todos expresaban, por otra parte, una cierta confianza en la posibilidad de un orden social en el cual podrían reconciliarse la autoridad general y el interés particular. Y finalmente, todos compartían el desaliento, más claramente expresado en el ensayo de Horkheimer, de advertir que la familia rápidamente iba dejando de ser un agente de esta posibilidad.

Para dar mayor peso a estas conclusiones, los *Studien* presentaban a continuación un informe sobre el trabajo empírico del Institut. Aunque fueran una fuente de refuerzo y modificación, estas investigaciones nunca fueron realmente la justificación esencial para las especulaciones teóricas del Institut. La Teoría Crítica, como hemos explicado antes, era inflexiblemente hostil a la inducción pura como metodología. «Más aún», explicaban Horkheimer y los otros, «como nuestra experiencia en este campo era limitada y en Europa había dificultades especiales para responder a los cuestionarios, estas investigaciones empíricas tuvieron principalmente el carácter de un experimento. Los resultados no han sido generalizados en ninguna parte. No se consideró que los cuestionarios fueran bastante numerosos como para ser estadísticamente concluyentes. Estaban destinados sólo a mantenernos en contacto con los hechos de la vida cotidiana y a servir básicamente como material para conclusiones tipológicas» [71]. Fromm, ciertamente, era más optimista en cuanto a su validez [72], pero prevaleció el criterio de Horkheimer.

Sin embargo, pese a su carácter inconcluso y fragmentario, estos estudios suministraron una experiencia metodológica valiosa que ayudó al Institut en todas sus investigaciones posteriores sobre la autoridad. Excepto un breve informe sobre el estado psíquico del desem-

---

[71] Esta cita está tomada del resumen en inglés al final de los *Studien über Autorität und Familie*, p. 901.

[72] Carta de From al autor, 14 de mayo de 1971.

pleado en Estados Unidos, todo el trabajo empírico discutido en los *Studien* se había realizado en Europa, directamente antes de la expulsión de Alemania o inmediatamente después en otros países. El más extenso estaba basado en los cuestionarios confeccionados por Fromm para comprobar el estado psicológico de obreros y empleados de oficina. Aunque, como se dijo antes, se salvaran sólo setecientos de los tres mil cuestionarios originales, había allí una variación suficiente para dar pie a una división tripartita de tipos psicológicos: autoritario, revolucionario y ambivalente. (Significativamente, se llamaba «revolucionario» a la antítesis del tipo «autoritario». Hacia la época de *The Authoritarian Personality*, después que el Institut había permanecido en Estados Unidos durante más de diez años, se sustituyó aquel término por «democrático», un cambio de acento que reflejaba el enfriamiento del fervor revolucionario del Institut). Sin embargo, no se extraían generalizaciones cuantitativas del material, ni tampoco se intentó ponerlo en correlación con la actuación posterior de la clase obrera alemana cuando los nazis subieron al poder.

Otros estudios eran igualmente modestos en sus conclusiones. Se recibió sólo una tercera parte de las respuestas a una encuesta realizada en 1932 sobre las actitudes de los médicos alemanes hacia la moralidad sexual. Así, aunque se dieran algunos ejemplos representativos, seguidos por algunas observaciones desde Holanda de Karl Landauer, no se intentaba generalizar el material. También se procedía con cautela al analizar un estudio dual de los modelos juveniles de autoridad, aunque aquí la evidencia fuera más amplia. Se habían realizado encuestas en varios países entre expertos en cuestiones juveniles y entre los propios adolescentes. Resumían las primeras Andries Sternheim y un nuevo miembro del equipo joven del Institut, Ernst Schachtel, quien había sido amigo de Fromm desde sus días de estudiante en Heidelberg [73]. Jay Rumney añadía una breve descripción de un estudio independiente sobre expertos ingleses realizado por la filial londinense del Institut y todavía inconcluso. Seguían informes sobre encuestas entre adolescentes en Suiza, Francia e Inglaterra. Dirigía las investi-

---

[73] Entrevista con Ernst Schachtel en Nueva York, junio de 1970.

gaciones en Suiza Käthe Leichter, con el asesoramiento metodológico de un refugiado de Viena que pronto iba a vincularse más estrechamente a los asuntos del Institut, Paul Lazarsfeld. Menos completas resultaban las investigaciones llevadas a cabo en París, sobre las cuales informaban Jeanne Bouglé y Anne Weil, y en Londres, descritas también por Rumney. Las colaboraciones finales para la sección empírica de los *Studien* eran informes de estudios preliminares sobre los efectos del desempleo en Francia y Estados Unidos, que anticipaban un trabajo posterior de Mirra Komarovsky sobre el cual en seguida volveremos.

Fromm pudo extraer algunas conclusiones metodológicas de su propio proyecto sobre el autoritarismo de los trabajadores [74]. Primero estaba la necesidad de tratar, como base del análisis, la totalidad de las respuestas, y no algunas de ellas aisladas. El propósito, como se dijo antes, era descubrir los tipos de carácter ocultos en quienes respondían, revelado sólo a través del conjunto completo de sus respuestas y en comparación con otros conjuntos. Esto, sin embargo, requería algo más que una generalización inductiva. En palabras de Fromm, «en la medida en que la formación de tipos está influida y debiera estar diferenciada permanentemente por el material de la investigación, los tipos no pueden adquirirse exclusivamente de la clasificación, sino que presuponen una teoría psicológica desarrollada» [75]. El carácter sadomasoquista que había descrito antes era el producto de una teoría semejante. Para poner en correlación la evidencia de los cuestionarios con un modelo teórico, admitía Fromm, se requería habilidad interpretativa, pero si se lo hacía con cuidado suficiente no conduciría necesariamente a distorsiones del material. Podría aducirse con fuerza en su apoyo alguna otra evidencia, incluso la grafología, que Schachtel intentaba emplear con resultados contradictorios.

Una vez que pudieran establecerse correlaciones entre ciertas respuestas específicas y los tipos de carácter más generales, podría relacionarse éstas con otros datos tales como la clase social o las creencias religiosas. El

---

[74] FROMM, «Geschichte und Methoden der Erhebungen», en *Studien über Autorität und Familie*, pp. 235-238.
[75] *Idem*, p. 235.

punto importante, sin embargo, residía en que detrás de todas las operaciones empíricas debía haber una teoría global. La más fructífera, insinuaba Fromm, era, naturalmente, la Teoría Crítica. En efecto, como afirmaría Schachtel, más o menos por extenso en un artículo posterior en la *Zeitschrift* [76], los tests americanos de personalidad resultaban inadecuados precisamente a causa de su base antiteórica. Aparte de estas conclusiones generales, seguían otras más específicas, pero claramente los esfuerzos empíricos del Institut se hallaban todavía en un estadio relativamente primitivo, al menos en comparación con su trabajo posterior, en el que se aplicaron con buenos resultados tests proyectivos y análisis de contenido.

La tercera sección de los *Studien*, publicada por Lowenthal, incluía dieciséis estudios, muchos de extensión casi monográfica [77]. Muchos de ellos estaban presentados

---

[76] ERNST SCHACHTEL, «Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'», *ZfS* VI, 3 (1937).

[77] La nómina de estudios es la siguiente:

KARL A. WITTFOGEL, «Wirtschaftsgeschichtliche Grundlagen der Entwicklung der Familien Autorität».

ERNST MANHEIM, «Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie».

ANDRIES STERNHEIM, «Materialen zur Wirksamkeit ökonomischer Faktoren in der gegenwärtigen Familie».

HILDE HEISS, «Materialen zum Verhältnis von Konjunktur und Familie».

GOTTFRIED SALOMON, «Bemerkungen zur Geschichte der französischen Familie».

WILLIE STRELEWICZ, «Aus den familienpolitischen Debatten der deutschen Nationalversammlung 1919».

ERNST SCHACHTEL, «Das Recht der Gegenwart und die Autorität in der Familie».

HARALD MANKIEWICS, «Die Entwicklung des französischen Scheidungsrechts».

———, «Die Rechtslage der in nichtlegalisierten Ehen lebendenden Personen in Frankreich».

ZOLTAN RONAI, «Die Familie in der französischen und belgischen Sozialpolitik».

HUBERT ABRAHAMSOHN, «Die Familie in der deutschen Sozialpolitik».

PAUL HONIGSHEIM, «Materialen zur Beziehung zwischen Familie und Asozialität von Jugendlichen».

KURT GOLDSTEIN, «Bemerkungen über die Bedeutung der Biologie für die Soziologie anlässlich der Autoritätsproblems».

FRITZ JUNGMANN, «Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung». (Jungmann era un seudónimo de Franz Borkenau, quien por aquella época estaba

como resúmenes debido a la falta de espacio en el volumen, que, sin embargo, totalizaba más de novecientas páginas. Por la misma razón, no podemos ocuparnos aquí de ellos separadamente. Varios de los ensayos se ocupaban específicamente de los efectos de la economía en la familia, aspecto descuidado en la sección teórica. Otros trataban cuestiones legales relativas a las relaciones familiares en diversos países. Había una ausencia sorprendente en esta sección y en los *Studien* en su conjunto: faltaba un estudio sobre el antisemitismo y su relación con el autoritarismo. Esto era quizá un reflejo de la minimización general del problema judío por parte del Institut, como se ha observado antes. Pollock, interrogado al respecto, replicó que «no quería dársele publicidad al asunto» [78]. Quizá también obedecía al escaso deseo del Institut de despertar una innecesaria atención sobre el origen abrumadoramente judío de sus miembros. Cualquiera fuera la causa, el olvido duró poco. En 1939, Horkheimer publicó un ensayo sobre «Los Judíos y Europa» [79], uno de sus escritos más desesperados, y el Institut comenzó a elaborar planes para un estudio importante sobre el antisemitismo. Aunque nunca se lo completara como se lo concibió originalmente, este plan serviría como precursor de los *Studies in Prejudice* dirigidos parcialmente por el Institut durante la década de 1940, varios de los cuales versaban sobre el problema del antisemitismo. De este modo, el objetivo que los fundadores del Institut habían usado para persuadir a Hermann Weil de que dotara el Institut a principios de la década de 1920 no se logró realmente hasta dos décadas más tarde, mucho después de que el Institut hubiera intentado por primera vez investigar el autoritarismo en los *Studien*. No obstante, es probable que sin la experiencia recogida en este primer esfuerzo colectivo del Institut su obra posterior sobre este problema, igual que sobre muchos otros, no hubiera sido exactamente la misma.

---

viviendo en Londres. Esta fue su última contribución al Institut.)

MARIE JAHODA-LAZARSFELD, «Autorität und Erziehung in der Familie, Schule und Jugendbewegung».

CURT WORMANN, «Autorität und Familie in der deutschen Belletristik nach dem Weltkrieg».

78 Entrevista con Pollock, marzo de 1969.

79 HORKHEIMER, «Die Juden und Europa».

Aunque los *Studien* fueron un eslabón importante en el desarrollo del propio Institut, su impacto sobre el mundo exterior fue contradictorio. Debido especialmente a su aparición en alemán, la comunidad académica americana tardó mucho en asimilar sus hallazgos y su metodología. Este proceso no se vio favorecido por la reseña extremadamente hostil de la obra publicada por Hans Speier [80] en *Social Research,* la revista de la New School. No sólo las inclinaciones marxistas del Institut provocaron la ira de la New School; también influyó su entusiasmo por Freud. Max Wertheimer, fundador de la psicología de la Gestalt, fue decano de los psicólogos de la New School desde 1934 hasta su muerte en 1943. Su desdén hacia el psicoanálisis se reflejaba en la reseña desdeñosa de Speier. Como se ha visto en el capítulo anterior, la integración de Marx y Freud era motivo de risa en la década de 1930, y no sólo para la New School. Esto perjudicó la difusión de los *Studien.*

El interés del Institut por el tema del autoritarismo no se desvaneció, sin embargo, después de la conclusión de los *Studien.* A medida que la amenaza nazi crecía, también se intensificaba el intento del Institut para comprenderla. Los resultados tuvieron la riqueza suficiente para merecer un análisis independiente, que nos ocupará en el capítulo próximo. Antes de centrarnos en el caso alemán, sin embargo, debe puntualizarse el pleno alcance de las exploraciones del Institut en torno al autoritarismo. En efecto, uno de los elementos claves de la interpretación que el Institut hizo del nazismo fue la creencia de que el fenómeno no podía aislarse de las tendencias generales en la civilización occidental en su conjunto.

Más ambiciosamente aun, el Institut intentó situar la crisis de la civilización occidental en un contexto global. Aquí dependía de sus expertos en cuestiones no europeas para ampliar el alcance de su trabajo. La metodología que ellos emplearon, sin embargo, tendía a divergir de la empleada en los *Studien.* Esto fue así especialmente en el trabajo de Karl August Wittfogel, cuya

---

[80] HANS SPEIER, reseña de «Studien über Autorität und Familie», *Social Research* III, 4 (noviembre de 1936), pp. 501-504

distancia respecto a la Teoría Crítica ya ha sido señalada. A pesar del abismo existente entre su enfoque y el de Horkheimer, sus estudios sobre China aparecieron en la *Zeitschrift* durante la década de 1930 con alguna regularidad [81]. Enriquecida por casi tres años de investigaciones en el Lejano Oriente después de 1935, la obra de Wittfogel continuaba basándose en premisas marxistas más ortodoxas que las del círculo interior del Institut. Aunque apoyado en sus investigaciones por el Institut, también recibió ayuda de la Rockefeller Foundation y el Institute of Pacific Relations. En la década de 1940, Wittfogel se independizó cada vez más del Institut, tanto ideológica como financieramente. Pero en los años siguientes a su regreso de China, su conexión fue valorada como un vínculo con el mundo académico americano. Los breves informes históricos del Institut en aquellos años incluyen siempre una mención detallada de su obra, y se le concedió importancia prominente en las series de conferencias del Institut en la Extension Division en Columbia. Después de su tercer matrimonio, con Esther Goldfrank, en 1940, su rol en el Institut disminuyó, sin embargo, gradualmente, hasta desvanecerse por completo en 1947.

El otro colaborador importante en los estudios no europeos del Institut sobre la autoridad fue uno de sus fundadores, Felix Weil. Aunque Weil nunca rompió con el grupo de Horkheimer por razones ideológicas o políticas, también él se sintió poco afectado por la Teoría Crítica. En 1944 se publicó en Nueva York su *Argentine Riddle* [82], un análisis del país que había conocido desde su nacimiento, pero no bajo los auspicios del Institut. Igual que en los estudios más importantes de Wittfogel

[81] Entre los artículos de Wittfogel en la década de 1930, que formaban parte todos de su proyecto más ambicioso de escribir una serie de libros sobre la sociedad y la historia chinas, figuraban los siguientes: «The Foundations and Stages of Chinese Economic History», *ZfS* IV, 1 (1935), y «Die Theoria der orientalischen Gesellschaft», *ZfS* VII, 1 (1938). En gran parte de su obra recibió ayuda de su segunda esposa, Olga Lang, cuyo libro *Chinese Family and Society* (New Haven, 1946), apareció bajo los auspicios del Institute of Pacifics Relations y el Institute of Social Research. A semejanza de la obra de Wittfogel, tampoco la suya empleaba realmente la metodología de la Teoría Crítica, como la propia profesora Lang me confirmó en una entrevista (Nueva York, junio de 1970).

[82] Felix Weil, *The Argentine Riddle* (Nueva York, 1944).

sobre la historia china, en este libro había poca evidencia del efecto de la metodología de los *Studien.*

El primer estudio americano que manifestó la influencia metodológica del Institut fue *The Unemployed Man and His Family*[83], de Mirra Komarovsky, publicado en 1940. Resultado de una investigación llevada a cabo en Neward en 1935-1936, era un esfuerzo en colaboración con el Research Center de la University of Newark[84], dirigido por Paul Lazarsfeld. Este, que había recibido ayuda del Institut para respaldar el proyecto, escribió la introducción y cooperó con las clasificaciones tipológicas, que ya había bosquejado previamente en la *Zeitschrift*[85]. El proyecto empleaba más bien técnicas cualitativas que cuantitativas para explorar los efectos de la Depresión sobre la vida familiar.

Sustantivamente, el estudio trataba sobre el impacto del desempleo en cincuenta y nueve familias recomendadas por la Emergency Relief Agency. Se sometía a diversos miembros de la familia a una serie de entrevistas destinadas a revelar los cambios en las relaciones familiares. En su conjunto, los resultados confirmaban el argumento del Institut acerca de la decadencia de la autoridad en la familia contemporánea. También implicaba la creciente atomización del hombre en una sociedad de masas, ya que, como escribía Komarovsky, «el hombre desempleado y su esposa no tienen vida social fuera de la familia. La magnitud del aislamiento social de la familia es verdaderamente sorprendente»[86]. Sin embargo, su interpretación de las implicaciones de estos cambios era menos sombría que la de los estudios posteriores del Institut en la década de 1940. Komarovsky exponía más su propio punto de vista que el de Horkhei-

---

[83] MIRRA KOMAROVSKY, *The Unemployed Man and His Family* (Nueva York, 1940). Originalmente, ésta iba a formar parte de un estudio comparativo del desempleo y la familia en las ciudades europeas también, pero hacia 1938 todas las filiales europeas del Institut habían sido cerradas.

[84] Para una discusión del Research Center de Lazarsfeld, véase su artículo «An Episode in the History of Social Research: a Memoir», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960,* ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969), pp. 285 y ss.

[85] PAUL LAZARSFELD: «Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research», *ZfS* VI, 1 (1937).

[86] KOMAROVSKY, *The Unemployed Man and His Family,* página 122.

mer y otras figuras importantes del Institut cuando escribía: «Incluso un colapso parcial de la autoridad paternal en la familia como resultado de la depresión podría tender a aumentar la disposición de las generaciones venideras para aceptar el cambio social» [87]. Mientras más tiempo llevaba el Institut en Estados Unidos, más se convencía de la verdad de lo contrario. Al margen de que la historia pueda dar la razón a Mirra Komarovsky o al Institut, la crisis en las relaciones familiares, más recientemente popularizada como «ruptura generacional», iba a convertirse cada vez más en objeto de investigaciones científicas e interés popular. Aquí, como en tantos otros ejemplos, la Escuela de Francfort anticipó temas posteriores de enorme interés.

Antes de discutir el trabajo empírico en la década de 1940, que justificaba el creciente pesimismo del Institut, cosa que se hará en el capítulo séptimo, debieran mencionarse otros estudios del Institut sobre la autoridad realizados desde una perspectiva menos empírica. Particularmente sugestivos eran los análisis de fenómenos culturales llevados a cabo por Adorno, Benjamin y Lowenthal, que aparecieron en la *Zeitschrift* en la década de 1930. De los tres, el enfoque más estrechamente vinculado a los *Studien* era el de Lowenthal, en parte debido a que él participó en su preparación, mientras los otros no. Aunque en los artículos de Benjamin y Adorno aparezcan algunos ecos de sus conclusiones —por ejemplo, en el análisis que Adorno hizo de Wagner [88]—, las teorías estéticas que informaban su obra fueron lo suficientemente características como para merecer un tratamiento separado en un capítulo posterior. La obra de Lowenthal, por otra parte, enraizaba en una más directa sociología de la literatura, que le permitía discernir huellas de muchos de los modelos de autoridad explorados en los *Studien*.

Desde 1928 hasta 1931 Lowenthal se había embarcado en un extenso estudio de la literatura narrativa alemana del siglo XIX titulado *Arte narrativo y sociedad: La pro-*

---

87 *Idem*, p. 3.

88 ADORNO, «Fragment über Wagner», *ZfS* VIII, 1/2 (1939). Se trataba de una condensación de varios capítulos del libro que publicó más tarde con el título *Versuch über Wagner* (Francfort, 1952).

blemática social en la literatura alemana del siglo XIX [89]. Los escritos de Levin Schücking sobre la sociología del gusto, la crítica de Georg Brandes y fundamentalmente *La teoría de la novela* estaban entre los escasos modelos que Lowenthal había resuelto emular. Este estudio incluía ensayos sobre Goethe, los románticos, la Joven Alemania (especialmente Gutzkow), Eduard Möricke, Gustav Freytag, Friedrich Spielhagen, Conrad Ferdinand Meyer y Gottfried Keller. Críticas textuales estrictas alternaban con análisis de las influencias sociológicas y psicológicas sobre los diversos autores. Aunque Lowenthal evitó un enfoque reduccionista, intentaba situar a la literatura en su contexto histórico. Así, por ejemplo, veía a los jóvenes alemanes como los primeros representantes reales de la conciencia de clase burguesa, al luchar como lo hicieron por el equivalente intelectual del *Zollverein,* con su falta de limitaciones a la competencia [90]. En oposición a sus predecesores románticos, escribieron obras en las que los hombres se sentían ciertamente en su mundo como en la propia casa, tendencia que se intensificaría en las novelas de los realistas de mediados de siglo y que culminaría en *Deuda y crédito,* «el libro menos idealista y menos romántico del siglo XIX» [91].

Lowenthal, sin embargo, consideraba el trabajo inconcluso, y con el obstáculo de sus nuevos deberes como redactor jefe de la *Zeitschrift,* no pudo prepararlo para su publicación inmediata. Varias selecciones de él se incluyeron en cambio en colecciones posteriores [92]. El ensayo inicial, un estudio de la metodología empleada, se publicó en el número inicial de la *Zeitschrift* [93]. En él perfilaba las tareas de un sociólogo de la literatura.

---

[89] LEO LOWENTHAL, *Erzählkunst und Gesellschaft; Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts,* con una introducción de Frederic C. Tubach (Neuwied y Berlín, 1971).

[90] *Idem,* p. 83.

[91] *Idem,* p. 132.

[92] Además del ensayo que abría la obra y del trabajo sobre Meyer, que se publicaron en la *Zeitschrift,* una versión resumida del ensayo sobre Goethe apareció en el libro de Lowenthal *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957), y una versión igualmente abreviada del capítulo sobre Freytag se incluyó en una *Festschrift* para Georg Lukács, *Georg Lukács zum achtzigsten Geburtstag,* ed. por Frank Benseler (Neuwied, 1965).

[93] LOWENTHAL, «Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur», *ZfS* I, 1 (1932).

Con esto pretendía trazar una tenue divisoria entre la crítica literaria de marxistas ortodoxos como Franz Mehring y la alternativa idealista planteada más recientemente por el New Criticism. Aunque el crítico, argüía, no debía reducir el arte a un simple reflejo de las tendencias sociales, podía legítimamente ver en el arte el reflejo indirecto de una sociedad. Tratar a las obras de arte como fenómenos extrasociales, aislados, significaría comprenderlas poéticamente, no críticamente. El análisis histórico, por otra parte, debía enriquecerse con un *Verstehen* (comprender) diltheyano de los propósitos del artista, aunque modificado por una ubicación materialista del artista en su medio socioeconómico. Al mismo tiempo, una crítica literaria válida debía abrirse a la psicología del artista como un factor de mediación entre la sociedad y la obra de arte terminada. Aquí el psicoanálisis, a pesar de su estado relativamente rudimentario, podía resultar útil [94]. Empleando como ejemplos a escritores como Balzac, Zola, Stendhal y Gutzkow, Lowenthal intentaba a continuación mostrar la utilidad de su método para analizar la forma literaria, los motivos recurrentes y el contenido temático real. El artículo concluía con la mención de otra área de investigación para un crítico materialista: el efecto social de las obras literarias. El tema general de Lowenthal, como era de suponer, era que una sociología de la literatura debía ser parte de una teoría crítica general de la totalidad social.

En una serie de artículos para números siguientes de la *Zeitschrift*, Lowenthal llevó sus ideas a la práctica. Igual que gran parte de la obra de otros miembros del Institut, estos demostraban la cualidad integrada del pensamiento de la Escuela de Francfort. La primera de sus críticas se ocupaba de la concepción trágica de la historia en la ficción de Conrad Ferdinand Meyer [95]. Aquí aparecían muchos de los temas desarrollados por Marcuse al año siguiente en su artículo «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado», pero en un contexto diferente. En la *novellas* de Meyer, afirmaba Lowenthal, la historia se reducía a un escenario

---

[94] *Idem*, p. 90.

[95] LOWENTHAL, «Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung», *ZfS* II, 1 (1933).

de hazañas heroicas. Como su compatriota suizo, el historiador Jacob Burckhardt, Meyer buscaba héroes en el pasado como prefiguraciones de los grandes hombres del presente. Además, en la obra de Meyer la naturaleza servía como la continuación de la historia por otros medios; era también el telón de fondo para las acciones heroicas. Aunque subrayaran el individualismo, los relatos de Meyer carecían de un sentido psicológico desarrollado. Sus héroes eran, en última instancia, inefables; el medio en el que operaban surgía como mítico e irracional. El resultado era una ideología implícita del hombre fuerte vinculado al culto de Bismarck, que floreció por la misma época y que Meyer apoyó en efecto en sus escritos expositivos.

Lowenthal proseguía afirmando que a pesar de los elementos patricios en la formación de Meyer, bajo ciertos aspectos, éste se hallaba más próximo a la mentalidad de los magnates industriales liberales nacionales. En efecto, la mezcla patricio-burguesa en sus escritos reflejaba la alianza real de las clases dirigentes alemanas durante el II Reich. «En Alemania —escribía Lowenthal— no hubo nunca un liberalismo real como expresión de la conciencia de clase de una clase dirigente, sino más bien una unión de grandes propietarios de tierras, hombres de negocios y militares originada en ciertas condiciones políticas y económicas y extraordinariamente sensible a un irracionalismo heroico» [96]. En suma, lo que Lowenthal intentaba era desenmascarar una filosofía histórica basada en el gobierno de los grandes hombres, que correspondía a una cierta fase en el desarrollo de Alemania.

Si en la obra de Meyer la historia había sido mitificada, más severamente distorsionada todavía aparecía en el fenómeno cultural que Lowenthal analizaba a continuación: la recepción de Dostoyewsky en Alemania antes de la primera guerra mundial [97]. Al examinar unos ochocientos artículos de literatura crítica sobre Dostoyewsky en alemán, Lowenthal intentaba lo que en realidad fue un estudio precursor sobre las reacciones del

---

[96] *Idem*, p. 61.

[97] LOWENTHAL, «Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland», *ZfS* III, 3 (1934). Se hallará una versión al inglés de este trabajo en *The Arts in Society*, ed. por Robert N. Wilson (Englewood Cliffs, N. J., 1964).

lector[98]. En años posteriores, admitiría que la metodología se hallaba todavía en un estado de relativa imperfección:

> Si en aquella época hubiera conocido los métodos avanzados de investigación de opinión y psicología proyectiva, *probablemente nunca hubiera concebido* este estudio, ya que él se propone llevar a cabo los mismos objetivos que estas metodologías en una forma primitiva. Parte del supuesto de que las obras de un escritor sirven como instrumentos proyectivos para el despliegue, a través de comentarios ampliamente divulgados, de rasgos y tendencias ocultos típicos de amplios estratos de una población. En otras palabras, estudia las reacciones de los lectores indirectamente a través del material impreso, el cual, se supone, representa reacciones típicas de grupo[99].

Aunque el método fuera primitivo, los resultados tendían a confirmar el análisis del autoritarismo realizado por el Institut. Mientras que los lectores de Meyer habían sido principalmente miembros moderadamente prósperos de la clase media, Dostoyewsky, por otra parte, era leído más ampliamente por la pequeña burguesía menos adinerada. Su atractivo para este segmento atemorizado y confundido de la población alemana, argüía Lowenthal, se derivaba en gran medida de la consolación que sus obras le ofrecían. Además, la mitificación de su vida personal contribuía a la aceptación general del sufrimiento personal como ennoblecedor e inevitable. Teóricos *völkisch* como Arthur Moeller van den Bruck se sentían particularmente atraidos hacia la reconciliación espiritual postulada por su obra, su trascendencia nacionalista del conflicto de clases y la ideología del amor universal. El propio Dostoyewsky contribuía a esta lectura de sus novelas con su fracaso para desarrollar una creencia en la posibilidad de una felicidad terrena, reflejada también en su hostilidad hacia el radicalismo social y político. El énfasis sobre el

---

[98] Benjamin le escribió una carta muy elogiosa desde París el 1 de julio de 1934 calificándolo como un acontecimiento en los estudios de este tipo (colección de Lowenthal).

[99] LOWENTHAL, en *The Arts in Society*, p. 125.

amor y la piedad con que había sustituido el activismo político no diferían de la distorsión *völkisch* de la teoría matriarcal, que conducía una vez más a la pasividad y la dependencia.

A diferencia de Meyer, sin embargo, Dostoyewsky ofrecía una exposición sensible de la realidad psicológica interior. Pero paradójicamente, éste demostró ser uno de sus mayores atractivos en un tiempo de indecisión en la historia alemana, entre los períodos de ascenso y decadencia del poder burgués. Según la interpretación que se dio a su obra en la Alemania de preguerra, la *Innerlichkeit* (Interioridad) reemplazaba a la interacción social como el punto fundamental de la vida cultural. La fascinación por las mentalidades criminales y trastornadas que Dostoyewsky retrató tan hábilmente expresaba un interés genuino hacia la alienación, pero ideológicamente distorsionado por su miopía frente a los orígenes sociales de esta condición [100]. En general, pues, afirmaba Lowenthal, la enorme popularidad de las novelas de Dostoyewsky en ciertos sectores de la población alemana revelaba un alejamiento creciente de una realidad áspera y la aceptación progresiva de una autoridad irracional. De este modo, no fue sorprendente que después de la guerra se vinculara a Dostoyewsky con Kierkegaard como un profeta de la resignación social.

Había no obstante excepciones a las implicaciones ideológicas de la literatura del período burgués tardío; ciertos autores, reconocía Lowenthal, fueron capaces de atravesar la fachada de falsa reconciliación prometida por la cultura burguesa para exponer una realidad oculta menos atractiva. Uno de estos escritores fue el tema de su próximo estudio para la *Zeitschrift*, Henrik Ibsen [101]. Para Lowenthal, Ibsen era a la vez un verdadero liberal y uno de los críticos más vigorosos de la era liberal tardía. Aunque sin escribir «dramas sociales» en sentido estricto, Ibsen investigó la decadencia del liberalismo donde éste aparentemente era más invulnerable:

---

[100] *Idem*, p. 368.

[101] LOWENTHAL, «Das Individuum in der individualistischen Gesellschaft. Bemerkungen über Ibsen», *ZfS* V, 3 (1936). El artículo, con algunos cambios menores, apareció traducido en *Literature and the Image of Man*, de Lowenthal. Todas las citas se refieren a la versión inglesa.

en la esfera de la vida privada y en la familia. Al retratar tan vívidamente la promesa inalcanzable de autorrealización individual en una edad de competencia destructiva, Ibsen refutó el mito liberal de la felicidad personal. «La competencia —escribió Lowenthal— resulta ser no sólo una lucha por el éxito económico y social entre diversos individuos; es también una lucha interior en la que el individuo debe mutilar drásticamente ciertos aspectos de su propio ser, su personalidad, a fin de realizar sus ambiciones personales» [102].

Más aun, al describir la decadencia de la familia, Ibsen exponía la penetración social de la esfera privada a través de la especialización de funciones. «La posición de marido, esposa, amigo, padre o madre —escribía Lowenthal— está considerada como una forma de existencia en conflicto con las prerrogativas del mismo individuo y también con aquellas de los restantes miembros de la familia» [103]. En las obras de Ibsen las familias corroboraban las conclusiones que se habían alcanzado en los *Studien* acerca de la decreciente función de la familia como vedado de la interacción humana: las únicas relaciones verdaderamente humanas en las obras parecían ocurrir en el momento de la muerte de un personaje, cuando se trascendían finalmente las ataduras sociales. En vez del optimismo que caracterizó al arte en una era burguesa inicial, los dramas de Ibsen irradiaban desesperación y desilusión. Para Lowenthal, Ibsen no ofrecía ninguna salida: «Dos temas paralelos atraviesan toda la obra de Ibsen: uno muestra un esfuerzo para vivir conforme a los ideales y valores sociales establecidos sólo para desembocar en la derrota, y el otro muestra la derrota de aquellos que rechazan estos valores sin tener nada con qué sustituirlos» [104].

Podía hallarse una única excepción, admitía Lowenthal, en las caracterizaciones femeninas de Ibsen. Aquí, argüía, había ecos de la alternativa matriarcal discutida por Fromm en la *Zeitschrift*. «El choque entre el mundo egoísta de los hombres y el amor y la humanidad representados por las mujeres resulta fundamental en los dramas de Ibsen» [105]. El egoísmo femenino, tal como

---

[102] *Idem*, p. 170.
[103] *Idem*, p. 175.
[104] *Idem*, p. 179.
[105] *Idem*, p. 184.

lo describía Ibsen, expresaba una demanda legítima de felicidad maternal, a diferencia del idealismo vacío de muchos de sus caracteres masculinos. No obstante, la realidad de la existencia femenina a fines del siglo XIX expuesta también por las obras de Ibsen, traicionaba los principios sustentados por sus personajes femeninos. Su negación de la realidad prevaleciente no tenía ninguna clase de consecuencias.

Podría decirse otro tanto, señalaba Lowenthal, de otra de las metáforas de protesta habituales en la literatura de fines del siglo pasado y comienzos de éste: la naturaleza como una alternativa superior a la sociedad. En uno de sus ensayos más penetrantes, Lowenthal se ocupaba de la distorsión de esta contraimagen en las novelas del noruego Knut Hamsun [106]. Cuando Lowenthal afirmó en 1934 por primera vez que las obras de Hamsun contenían sólo una seudonegación del *statu quo*, otros miembros del Institut lo tomaron con escepticismo [107]. *Hambre, Pan, El producto del suelo* y otras obras de Hamsun estaban consideradas como protestas genuinas contra la alienación y la vaciedad de la vida moderna. Lowenthal, sin embargo, tuvo la satisfacción de asistir a la «demostración» de su contraargumento años después, cuando Hamsun se unió a los colaboradores de Quisling en Noruega. Esta confirmación explícita de las tendencias que Lowenthal había discernido bajo la superficie de las novelas de Hamsun fue uno de los éxitos más concluyentes del programa del Institut.

En efecto, era en su tratamiento de la naturaleza donde Lowenthal había visto anticipaciones del autoritarismo de Hamsun. En años posteriores, Horkheimer y Adorno abogarían por una reconciliación del hombre y la naturaleza, pero como se verá, en una forma muy diferente a aquella descrita por Hamsun en sus novelas. A diferencia de la idea romántica de naturaleza, expresada tan persuasivamente en la obra de Rousseau, Hamsun había perdido la dimensión progresista, crítica. En sus novelas el hombre no se reconciliaba con la natu-

---

[106] LOWENTHAL, «Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie», *ZfS* VI, 3 (1937). También reimpreso con pocas modificaciones en *Literature and the Image of Man*, de donde están tomadas las citas.

[107] Así me informó Lowenthal en una conversación en Berkeley, California, agosto de 1968.

raleza; se rendía más bien ante su poder y su misterio. El objetivo liberal tradicional de dominio de la naturaleza (que Horkheimer y Adorno iban a cuestionar en *La dialéctica de la ilustración,* pero que Lowenthal no criticaba aquí) era abandonado en favor de una capitulación pasiva. «Para Hamsun —escribía Lowenthal—, la naturaleza significa paz, pero una paz que ha perdido su espontaneidad y su voluntad de conocer y controlar. Es una paz basada en la sumisión a todo poder arbitrario, un panteísmo que ofrece una evasión del marco sombrío de la historia. La naturaleza viene a significar el consuelo de lo inmutable y omnipresente» [108]. El orgullo característicamente kantiano de la autonomía humana era sustituido por la aceptación de una brutalidad natural. En la obra de Hamsun, el sentimentalismo y la crueldad se combinaban en una forma típicamente nazi (Goering, por ejemplo, fue jefe de la versión alemana de ASPCA). Los ritmos repetitivos, intemporales, de la naturaleza reemplazaban la posibilidad de una *praxis* humana, fenómeno que el Institut denominaría más tarde «mimesis». «La contrapartida social a la ley del ritmo natural —escribía Lowenthal— era una disciplina ciega» [109]. En todo esto, concluía, había una amplia evidencia del tipo de carácter sadomasoquista descrito por Fromm en los *Studien.*

Otras manifestaciones del autoritarismo de Hamsun incluían su veneración del héroe, su glorificación de la vida tradicional y campesina, y su reducción de las mujeres a sus funciones sexuales y reproductivas solamente. Todos estos síntomas, debiera agregarse, iban a aparecer también en la literatura alemana *völkisch* [110], junto con la denigración de la vida urbana y el antiintelectualismo fanático en la obra de Hamsun. Ya en 1890, en la época de *Hambre,* Hamsun había mostrado esa vulgarización de la *Lebensphilosophie* aludida tan a menudo por Horkheimer en la *Zeitschrift.* Lo que empezó como protesta se había transformado claramente en una

---

108 *Literature and the Image of Man,* p. 198.

109 *Idem,* p. 202.

110 También podía encontrárselos en la música de Jan Sibelius, agregó Adorno en una nota al pie de la página firmada con el seudónimo Hektor Rottweiler. (Página 338 en el artículo original en la *Zeitschrift,* omitida en la versión inglesa en *Literature and the Image of Man.)*

defensa del *statu quo*. Como en el caso de la recepción de Dostoyewsky en Alemania, el mensaje de las novelas de Hamsun era la consolación de la miseria, pero una consolación que «se vuelve contra los consolados», quienes deben aceptar la vida como es, y esto quiere decir las relaciones existentes de dominación y subordinación, de autoridad y servidumbre» [111]. En Hamsun, el agotamiento del liberalismo europeo era total, la capitulación ante el totalitarismo visiblemente manifiesta. En la parte final de su ensayo, omitida en la versión recogida en *Literature and the Image of Man*, Lowenthal analizaba la recepción de la obra de Hamsun en Europa después de la guerra. Antes de la guerra había sido criticado por su resignación por comentadores socialistas e incluso algunos burgueses, pero después de ella se lo aclamó universalmente. *Die Neue Zeit* y la biblia nazi de Arthur Rosenberg, *El mito del siglo XX*, cantaron sus alabanzas a partir de 1918, evidencia de la creciente parálisis de la conducta autoritaria.

Como hemos observado previamente, la preocupación fundamental del Institut durante la década de 1930 fue la exposición, el análisis y la lucha contra la amenaza fascista. Aunque situados en el contexto de la investigación más general del autoritarismo discutida en este capítulo, los esfuerzos del Institut se centraron básicamente en la variante alemana, que sus miembros conocían de primera mano. Entre paréntesis, podría añadirse que el fascismo italiano fue prácticamente ignorado en la *Zeitschrift* y los *Studien*. Aunque Paolo Treves reseñara ocasionalmente algún libro desde Milán, no hubo ningún investigador italiano emigrado que escribiera para las publicaciones del Institut, evidencia de la falta de comunicación entre las dos comunidades de refugiados. La preocupación del Institut se centraba en torno al nazismo, en el que veía la manifestación más aterradora y significativa del colapso de la civilización occidental. La riqueza y diversidad de sus contribuciones para el análisis del nazismo exigen una discusión independiente, que es el objeto del capítulo siguiente.

---

[111] *Idem*, p. 218.

V

EL INSTITUT Y SU ANALISIS DEL NAZISMO

> El capitalismo de Estado es el Estado autoritario de hoy..., una nueva pausa para la dominación.
>
> MAX HORKHEIMER

> El propio término «capitalismo de Estado» es una *contradictio in adiecto.*
>
> FRANZ NEUMANN

«Estábamos todos dominados, por así decir, por la idea de que debíamos derrotar a Hitler y el fascismo, y esto nos unió. Todos sentíamos que teníamos una misión. Esto incluía a todas las secretarias y a todo aquel que venía al Institut y trabajaba aquí. Esta misión realmente nos daba una sensación de lealtad y de estar unidos» [1]. Así describía Alice Maier, secretaria de Horkheimer en Nueva York, el interés excluyente del Institut a fines de la década de 1930 y principios de la de 1940. El propósito común, sin embargo, no significaba necesariamente un acuerdo analítico completo, como veremos en el capítulo siguiente. La incorporación continua de refugiados europeos a los asuntos del Institut trajo consigo perspectivas nuevas y a veces conflictivas. En algunos casos, como el de Adorno, quien se hizo miembro pleno en 1938, se reforzaron viejas tendencias en la obra del Institut. El enfoque del fascismo de Adorno se apoyaba sobre los mismos supuestos psicosociales que habían informado los *Studien über Autorität und Familie.* Teóricamente, estaba muy próximo a Horkheimer, como vimos en el capítulo segundo. Con otros recién llegados a la vida del Institut, sin embargo, esta uniformidad de enfoque no se produjo. Las tres incorporaciones más importantes fueron las de Franz Neumann, Otto Kirchheimer y Arkadij R. L. Gurland. Un cuarto, Paul Massing, tuvo poco impacto directo sobre el debate,

---

1 Entrevista con Alice Maier en Nueva York, mayo de 1969.

aunque su papel en el Institut fue importante en otros aspectos. La presencia de estos hombres en Nueva York contribuyó a enriquecer las investigaciones del Institut sobre el nazismo, pero también llevó a un cambio sutil de las premisas básicas de la Teoría Crítica.

De los tres, el más influyente fue Neumann, debido principalmente al impacto de su estudio ahora clásico del nazismo, *Behemoth*[2], un libro, como veremos, en muchos sentidos antagónico con la obra de los miembros más antiguos de la Escuela de Francfort. Neumann llegó al Institut en 1936 por recomendación de Harold Laski, uno de los sostenedores del Institut en Londres y profesor de Neumann en la London School of Economics. Este, sin embargo, no era totalmente desconocido para el Institut; ya se había encontrado con Lowenthal en Francfort en 1918, donde ambos tuvieron una importante participación en la fundación de la Sociedad Socialista de Estudiantes. Londres, su lugar inicial de exilio, había demostrado ser incompatible con su carácter, a pesar de los esfuerzos de Laski para ayudarlo a establecerse; como escribiría Neumann más tarde, en Inglaterra la «sociedad era demasiado sólida y demasiado hohogénea, sus oportunidades (particularmente bajo condiciones de desempleo) demasiado estrechas, su política no demasiado agradable. Uno no podría nunca, es la sensación que tenía, llegar a ser completamente inglés»[3]. Estados Unidos, sin embargo, ofrecía una bienvenida más hospitalaria, y Neumann escogió pasar el resto de su vida en este lado del Atlántico.

Antes de la emigración, su vida había sido a la vez la de un activista político y un investigador. Neumann pertenecía a la misma generación que el círculo interior del Institut que rodeaba a Horkheimer. Nació en 1900 en una familia judía asimilada en el pueblo de Kattowuitz, cerca de la frontera polaca. Como Marcuse, se mezcló por primera vez en política con los Consejos de Soldados al final de la guerra. Durante el período de Weimar se comprometió cada vez más con el marxismo moderado del partido socialdemócrata, aunque se hallaba a la izquierda de su dirección, cuya política com-

[2] Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944* (ed. revisada; Nueva York, 1944).

[3] Neumann y otros, *The Cultural Migration: The European Scholar in America* (Filadelfia, 1953), p. 18.

batió a menudo. Sus actividades políticas fueron de magnitud suficiente como para llevarlo a la cárcel en abril de 1933. Después de un mes de prisión consiguió escapar a Londres [4].

La formación académica de Neumann difería de la mayoría de los miembros restantes del Institut. Su formación universitaria en Breslau, Leipzig, Rostock y Francfort fue predominantemente jurídica, antes que filosófica. En Francfort estudió con el distinguido jurista Hugo Sinzheimer, entre cuyos estudiantes había futuros refugiados como Hans Morgenthau y Ernst Fraenkel. En la media década anterior al colapso de Weimar vivió en Berlín, donde brindó asesoramiento legal al partido socialdemócrata y a uno de sus sindicatos afiliados, y escribió para un cierto número de revistas políticas y académicas [5]. Al mismo tiempo enseñaba en la Deutsche Hochschule für Politik (Escuela Superior Alemana de Política), que después de 1933 envió a las universidades americanas a otros investigadores, como Arnold Wolfers, Hans Simon, Ernst Jaeckh y Sigmund Neumann (sin relación con Franz). Neumann también ejercitó la práctica legal en Berlín, lo cual ocasionalmente lo llevó ante el Supremo Tribunal Federal de Trabajo. Como era de esperar, su especialización en derecho alemán le resultó inútil en Inglaterra. Y así, bajo la guía de Laski, se dispuso a estudiar nuevamente ciencias políticas. En 1936, año en que se incorporó al Institut, Neumann recibió su doctorado de la London Schools of Economics.

Llegado a la teoría política desde un ámbito legal, Neumann tenía una perspectiva distinta a la de Horkheimer y los otros miembros del círculo interior del Institut. Su marxismo, así lo sintieron siempre, era menos dialéctico y más mecanicista que la Teoría Crítica. Neumann estaba también menos interesado en la dimensión psicológica de la realidad social que Horkhei-

---

[4] HERBERT MARCUSE, prólogo a *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theorie,* de Franz Neumann (Nueva York, 1957). Véase también H. STUART HUGUES, «Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960,* ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).

[5] Escribió con mayor frecuencia para *Die Arbeit* y *Die Gesellschaft.*

mer, Fromm o Adorno, lo cual también sirvió para distanciar su obra de la de aquellos. En síntesis, aunque está claro que Neumann poseía una mente analíticamente inquisitiva, cosa que los otros reconocieron, generalmente se lo consideró más próximo en muchos aspectos a Grossmann y Wittfogel, a pesar de su desagrado por el stalinismo.

La primera contribución de Neumann a la *Zeitschrift*, en 1937, reflejaba sus preocupaciones legales [6]. En ella, rastreaba la función cambiante de la teoría jurídica en la sociedad burguesa, subrayando particularmente lo ocurrido en el siglo XX. Se centraba, entre otras cosas, sobre la celebrada nación liberal de igualdad ante una ley impersonal que, afirmaba, servía como una máscara ideológica para la dominación de la burguesía y una ayuda para el funcionamiento de un sistema de libre empresa que dependía del cálculo legal. El llamado imperio de la ley, insinuaba Neumann, contenía un engaño en su negativa a admitir que detrás de las leyes estaban siempre los hombres, o más precisamente, ciertos grupos sociales [7].

Al mismo tiempo, sin embargo, señalaba el aspecto positivo de la teoría liberal, con su garantía de por lo menos un mínimo de igualdad jurídica. «La igualdad ante la ley es, ciertamente, 'formal', es decir, negativa (recuérdese la distinción entre libertad negativa y positiva hecha en el capítulo anterior). Pero Hegel, quien percibió claramente la naturaleza puramente negativo-formal de la libertad, ya ha advertido sobre las consecuencias de descartarla» [8]. Al razonar de este modo, Neumann repetía los argumentos de Horkheimer y Marcuse sobre el lugar de la lógica formal; aunque insuficiente por sí mismo, el formalismo suministraba una salvaguardia vital, peligrosamente ignorada por la racionalidad sustantiva, ya fuera formal o lógica. El formalismo, en síntesis, era un momento genuino de la totalidad dialéctica, que no debiera simplemente negarse.

---

[6] Franz Neumann, «Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft», *ZfS* VI, 3 (1937), reimpreso en inglés como «The Change in the Function of Law in Modern Society», en *The Democratic and the Authoritarian State*, de donde están tomadas las citas.

[7] *Idem*, p. 39.

[8] *Idem*, p. 42.

Neumann se consagraba luego a un análisis de la función del formalismo legal, con énfasis especial sobre la nación de la generalidad de la ley, en Weimar y después. La generalidad, señalaba, había disfrutado de un resurgimiento reciente de apoyo en su favor entre teóricos legales después de un breve eclipse hacia fines del siglo pasado y comienzos de éste. Sólo que ahora su función era muy distinta a lo que había sido durante el apogeo del liberalismo en el siglo XIX. La fuente del cambio había sido económica: «El postulado de que el Estado debe regirse sólo por leyes generales se vuelve absurdo en la esfera económica si el legislador tiene que tratar no con competidores igualmente fuertes, sino con monopolios que invierten el principio del mercado libre» [9]. En otras palabras, la generalidad no cumplía la misma función igualitaria de antes. Su anacronismo fue en efecto reconocido por el autoritario sucesor de Weimar, que la había reemplazado por un decisionismo no igualitario, arbitrario. La teoría legal fascista, ciertamente, afirmaba haber introducido el «institucionalismo», que reemplazaba al individuo legal por las instituciones o las corporaciones. Pero, argüía Neumann, ésta era una fachada ideológica del decisionismo, porque la institución estaba «divorciada del contexto de las relaciones de poder, sin el cual resultaba ininteligible» [10].

De este modo, concluía Neumann, en los países fascistas la ley era ilegítima, ya que carecía de la generalidad de la ley positivista, liberal, sin estar basada en los fundamentos racionales de la ley natural [11]. Más aún, decía que la tendencia en los países no fascistas iba en la misma dirección: «Bajo el capitalismo monopolista se mantiene la propiedad privada de los medios de producción, pero el contrato y la ley general desaparecen y son reemplazados por medidas individuales por parte del soberano» [12]. En otras palabras, el existencialismo político, que ya Marcuse había discutido en un trabajo anterior en la *Zeitschrift* [13], había permeado la esfera

[9] *Idem*, p. 52.
[10] *Idem*, p. 65.
[11] Neumann formuló la misma observación en *Behemoth*, página 451.
[12] *The Democratic and the Authoritarian State*, p. 66.
[13] HERBERT MARCUSE, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian State», *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de

legal fascista y amenazaba con hacer otro tanto en todas las restantes sociedades dominadas por el capitalismo monopolista.

En su próximo ensayo para la *Zeitschrift* [14], Neumann indicaba la alternativa legal que él favorecía. Aquí estaba de acuerdo con los restantes miembros del Institut: la razón debiera ser tanto la fuente de la ley como la base de todas las relaciones sociales. Todas las doctrinas de derecho natural que Neumann examinaba en su artículo enraizaban, afirmaba, en un concepto del hombre como un ser racional. Neumann expresaba su coincidencia con Hegel, quien había atacado las formas previas de derecho natural, pero no la noción de derecho racional en sí. «No debemos dejarnos llevar —escribía— mostrando la influencia de Horkheimer— al extremo del positivismo, el pragmatismo, y quizá todavía más allá a un relativismo nihilista... La verdad de una doctrina dependerá de la medida en que ella comprenda la libertad concreta y la dignidad humana, de su capacidad para brindar un desarrollo pleno de todas las potencialidades humanas. Es así en su desarrollo histórico y su contexto concreto donde debe determinarse la verdad de las doctrinas de derecho natural» [15].

Todas las variedades de derecho natural, continuaba, arraigan en la creencia de que los principios del derecho pueden de algún modo derivarse de la legalidad de la naturaleza, una legalidad compartida por el propio hombre. Ellos son, de este modo, incompatibles con una política radicalmente historicista como la de Aristóteles, que define al hombre solamente en términos de su existencia sociopolítica. Debe haber una doctrina de la naturaleza oculta del hombre, argüía Neumann, en una forma que mostraba cierta divergencia de la «antropología negativa» de la Teoría Crítica. Naturalmente ha habido muchas nociones distintas de naturaleza humana, que van desde el optimismo de Locke, Hooker y los anar-

---

Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968) (originalmente en *ZfS* III, 1 [1934]).

[14] NEUMANN, «Types of Natural Law», *SPSS* VIII, 3 (1939). Los *Studies in Philosophy and Social Science* eran una continuación de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Este era su primer número. El artículo de Neumann fue reimpreso en *The Democratic and the Authoritarian State*, de donde están tomadas las citas.

[15] *Idem*, p. 72.

quistas al pesimismo de Epicuro, Spinoza y Hobbes. En contraste con ambos extremos Neumann expresaba simpatía por lo que llamaba agnosticismo, que caracterizaba al hombre en estado natural como ni bueno ni malo. Aquí destacaba a Rousseau como al vocero más coherente de esta posición: «La concepción agnóstica (de Rousseau) *considera que los derechos originales del hombre* pueden fundirse con aquellos de sus compañeros ciudadanos en un derecho colectivo solamente en la sociedad civil»[16]. Las teorías de derecho natural, si están basadas en una visión optimista de la naturaleza innata del hombre, lógicamente conducen al anarquismo; si son pesimistas, implican el absolutismo. La visión agnóstica, por su parte, puede conducir a un estado democrático en el cual «el poder soberano deja entonces de ser soberano, ya no es un poder externo que se enfrenta con los súbditos. Es más bien la propia sociedad que se gobierna y administra por sí misma»[17].

En suma, de todas las teorías de derecho natural —y Neumann discutía varias más, tales como la tomista y la constitucionalista— hallaba más compatible a la correspondiente a la isonomía de la libertad positiva, que implicaba la identidad de gobernantes y gobernados. Por consiguiente, rechazaba el argumento de que el poder político y la autoridad del Estado eran inherentemente perversos, al menos en el período anterior a la consecución de la identidad perfecta de intereses universales y particulares[18]. Aquí concordaba con el supuesto general de la Teoría Crítica de que la única autoridad, tanto legal como política, que debieran seguir los hombres, era la de la razón. Y por tanto, como las teorías de derecho natural arraigaban en una racionalidad normativa, resultaban necesariamente críticas de las condiciones prevalecientes.

La causa del distanciamiento entre Neumann y Horkheimer y los restantes miembros no estaba en esta conclusión, sino más bien en el enfoque legalista empleado

[16] *Idem*, p. 75. Neumann cambiaría más tarde de opinión sobre Rousseau y la libertad positiva en general.

[17] *Idem*, p. 79.

[18] Incluso en su período posterior, más liberal, Neumann pudo escribir: «No puedo estar de acuerdo en que el Estado es siempre el enemigo de la libertad» («Intellectual and Political Freedom», *The Democratic and the Authoritarian State*, p. 201).

para derivarla. Surgía también de su caracterización, psicológicamente exigua, del hombre como ya dotado de razón, que ignoraba todos los hallazgos de los *Studien* concernientes al imperio de las fuerzas irracionales sobre la conducta del hombre moderno. Sin embargo, bajo muchos aspectos, los ensayos de Neumann sobre teoría legal para la *Zeitschrift* demostraban la influencia de sus discusiones en el Institut y de las sugerencias editoriales de Horkheimer. La verdadera disputa se produjo con la publicación de *Behemoth*, en 1942.

Antes de embarcarnos en una discusión de esta obra formidable, debiéramos presentar a los otros dos miembros del Institut que contribuyeron al análisis del nazismo. En efecto, en muchos lugares *Behemoth* refleja la influencia de su colaboración. De los dos, Otto Kirchheimer [19] fue el que participó más activamente en los asuntos del Institut. En muchos aspectos, su formación era similar a la de Neumann. Cinco años más joven, Kirchheimer nació en 1905 en Heilbronn, también de padres judíos. Desde 1924 hasta 1928 estudió derecho y política en Münster, Colonia, Berlín y Bonn. Sus profesores incluían a Max Scheler, Rudolf Smend, Hermann Heller y, quizá más importante aún, Carl Schmitt. La disertación doctoral de Kirchheimer en Bonn se opuso a los conceptos del Estado de bolcheviques y socialistas, fuertemente influida por el decisionismo de Schmitt y su noción de la «situación de emergencia» [20]. Durante los años finales de Weimar, Kirchheimer, como Neumann y Gurland, participó en los asuntos del SPD, dando conferencias en las escuelas sindicales y escribiendo para revistas como *Die Gesellschaft*.

El más vigoroso de sus escritos de este período fue un análisis de la constitución de Weimar, *Weimar —Y*

[19] Para material biográfico sobre Kirchheimer, véase John H. Herz y Erich Hula, «Otto Kirchheimer: An Introduction to His Life and Work», en Otto Kirchheimer, *Politics, Law and Social Change*, ed. por Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (Nueva York, 1969).

[20] Otto Kirchheimer, «The Socialist and Bolshevik Theory of the State», reimpreso en *Politics, Law and Social Change*, página 15. Más tarde, Kirchheimer abandonó las ideas de Schmitt sobre las situaciones de emergencia. Véase «In Quest of Sovereignty», reimpreso en *Politics, Law and Social Change*, p. 191.

Después Qué?[21], que combinaba enfoques de Marx y Schmitt. A fines de la década de 1920 Kirchheimer expresó poca simpatía por el ala reformista del partido socialdemócrata, pero se mostró igualmente reacio a abrazar la noción jacobina del partido abogada por los leninistas que estaban a su izquierda. Como Schmitt, afirmaba que la verdadera democracia podía existir sólo sobre la base de un pueblo unificado, libre de contradicciones sociales. Rompió con su antiguo maestro, sin embargo, al rechazar la idea de que la nación racial era una de estas comunidades homogéneas. Para Kirchheimer, como marxista, la verdadera unidad estaba reservada para la sociedad sin clases del futuro.

En el período anterior a la toma del poder por los nazis, Kirchheimer, como los miembros del Institut entonces en Francfort, mantenía una secreta esperanza de que el proletariado podría todavía desempeñar su rol histórico. En 1932 discutió contra la importancia de la cultura de masas como una explicación suficiente de la renuencia de la clase obrera a realizar su potencial revolucionario. Aquí, por supuesto, era más optimista que sus futuros colegas: «De cualquier modo que se evalúe este proceso que Ortega y Gasset ha llamado *La Rebelión de las Masas*, parece claro que la condición que se interpreta como autolimitación o bien como sumisión de las masas, según la actitud ideológica de cada uno, pertenece al pasado»[22]. En efecto, el optimismo de Kirchheimer lo condujo a afirmar que el Estado institucional-corporativo que Schmitt había loado por trascender los antagonismos sociales, iba en realidad a agudizarlos. Debido a su fe en el potencial revolucionario de los trabajadores, Kirchheimer pudo argüir que el SPD no debiera apoyar el gobierno presidencial de Brüning, a pesar de los argumentos en contra de los socialistas más moderados[23]. Para Kirchheimer, el autoritario «Es-

[21] KIRCHHEIMER, *Weimar —und was dann?* (Berlín, 1930), reimpreso en *Politics, Law and Social Change.*

[22] KIRCHHEIMER, «Constitutional Reaction en 1932», originalmente en *Die Gesellschaft* IX (1932), reimpreso en *Politics, Law and Social Change,* p. 79.

[23] En su introducción, Herz y Hula observan: «En este sentido, Kirchheimer claramente subestimó las ventajas que incluso un gobierno autoritario de funcionarios civiles y militares ofrecía en contraste con lo que vendría después: el totalitarismo nazi» *(Politics, Law and Social Change,* p. xvi). Aunque no es mi

tado superior a los partidos» era menos un obstáculo para el fascismo que su preludio [24]. La forma de evitar el colapso de Weimar ante la derecha consistía en acelerar su potencial de izquierda.

En 1933, naturalmente, su optimismo demostró ser erróneo, y Kirchheimer, como muchos otros, se vio obligado a huir. En París, su primera estación de paso, pudo unirse a la filial del Institut en 1934 como asociado de investigación. Durante su permanencia en la capital francesa, comenzó a escribir para revistas jurídicas francesas [25] y trabajó en una crítica del Tercer Reich, que se publicó en Alemania bajo seudónimo y bajo los ostensibles auspicios del entonces Consejero de Estado Carl Schmitt [26]. En 1937 se estableció en Nueva York como asociado de investigación en la oficina central del Institut.

En Nueva York se asignó a Kirchheimer la tarea de completar el trabajo que había comenzado George Rusche en 1931 sobre la relación entre prácticas penales y tendencias sociales. El resultado, *Punishment and Social Structure*, publicada en 1939, fue la primera de las obras importantes del Institut que apareció en inglés [27]. Rusche había completado la primera parte, que se ocupaba del período anterior a 1900; Kirchheimer recomenzó donde

---

deseo embarcarme en una discusión total sobre este punto, creo que la posición de Kirchheimer tiene más mérito del que se le reconoce. He tratado de explicar por qué en una reseña de la obra de Istvan Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals*, en *Commentary* XLIV, 4 (octubre de 1969).

[24] Kirchheimer también escribió un análisis sobre los intentos franceses de establecer un gobierno autoritario por encima de la política en «Decree Powers and Constitutional Law in France Under the Third Republic», originalmente en *American Political Science Review* XXXIV (1940), y reimpreso en *Politics, Law and Social Change.* Aquí escribió: «El ejemplo francés, que surge ocho años después de la *Präsidialregierung* alemana de Brüning y Papen, muestra que el libre funcionamiento por decreto de un gobierno constitucional con una base parlamentaria o popular dudosa sirve sólo como una estación intermedia en el camino hacia el autoritarismo completo» (p. 130).

[25] Kirchheimer publicó artículos en *Archives de Droit et de Sociologie juridique* IV (1934), y *Revue de Science criminelle et de Droit penal comparé* I (1936).

[26] *Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches* (Hamburgo, 1935), escrita bajo nombre del Dr. Hermann Seitz e introducida de contrabando en Alemania como literatura clandestina.

[27] KIRCHHEIMER y GEORGE RUSCHE, *Punishment and Social Structure* (Nueva York, 1939).

el otro había dejado, escribió un capítulo final sobre el fascismo y, con la ayuda de Moses I. Finkelstein tradujo el manuscrito al inglés. La premisa básica del estudio era que «debía entenderse el castigo como un fenómeno social liberado tanto de su concepto jurídico como de sus fines sociales... Todo sistema de producción tiende a descubrir castigos que correspondan a sus relaciones productivas» [28]. Al examinar modalidades de castigo tales como encarcelamiento, multas, confinamiento solitario, deportación y trabajos forzados, Rusche y Kirchheimer pudieron demostrar una correlación general entre variables tales como el mercado de trabajo y la circulación monetaria por un lado y las formas penales específicas por el otro. En su capítulo sobre los cambios bajo los regímenes autoritarios del siglo XX, Kirchheimer destacaba el colapso general de la legalidad en el período del capitalismo monopolista, que Neumann ya había notado y que el propio Kirchheimer iba a explorar en un ensayo posterior para la *Zeitschrift* [29]. «La separación de derecho y moralidad como un axioma en el período del capitalismo competitivo —escribía— ha sido reemplazada por una convicción moral derivada inmediatamente de la conciencia racial» [30]. El resultado, afirmaba, era una política penal mucho más severa, caracterizada por la introducción de la pena capital y el menguante uso de las multas. Las estadísticas en Alemania, tanto como en Francia y en Inglaterra, sin embargo, no mostraban ninguna conexión entre estas medidas penales y el índice de criminalidad. Sólo el cambio social, concluía, podría conducir a una disminución en el índice de delitos criminales.

La contribución de Kirchheimer al análisis del nazismo hecho por el Institut vino en una serie de artículos escritos para la *Zeitschrift* y para su sucesor a fines de 1939, *Studies in Philosophy and Social Science.* Antes de ocuparnos de ellos, cosa que haremos al discutir *Behemoth* más adelante en este mismo capítulo, debemos completar la relación de los nuevos miembros del Institut. Debe también prestarse alguna atención a la obra de las figuras más antiguas del Institut, cuyos análisis

---

[28] *Idem,* p. 5.

[29] KIRCHHEIMER, «The Legal Order of National Socialism», *SPSS* IX, 2 (1941).

[30] *Punishment and Social Structure,* p. 179.

del nazismo en ciertos aspectos contrastaban con los de Neumann y Kirchheimer. El tercer recién llegado que escribió extensamente sobre el nazismo fue Arkadij R. L. Gurland. La asociación de Gurland con el Institut, sin embargo, fue más breve que la de Neumann o Kirchheimer. Duró desde 1940 hasta 1945, y su influencia fue por consiguiente menor. Nacido en 1904 en Moscú, hijo de un ingeniero, Gurland concurrió a colegios en Moscú y Sebastopol antes de venir a Alemania en 1922. Allí estudió economía, filosofía y sociología en Berlín y Leipzig, y escribió su disertación doctoral para esta última universidad sobre el concepto de dictadura en la teoría materialista de la historia [31]. A fines de la década de 1920 Gurland se hizo miembro activo del SPD, colaborando en publicaciones asociadas como *Der Klassenkampf (La lucha de clases),* que estaba a la izquierda de la dirección del partido.

Muchas de las posiciones adoptadas por Gurland en aquella época fueron similares a las postuladas independientemente por el Institut. Por ejemplo, atacó el materialismo mecanicista de Karl Kautsky en favor de un marxismo que reconocía sus raíces en la dialéctica hegeliana [32]. Censuró también al partido comunista por su servidumbre a Moscú y su negativa a poner en peligro la estructura del partido haciendo una revolución [33]. Como Kirchheimer y Neumann, fue miembro del ala izquierda del SPD, y trató de inducir a sus miembros a comprometerse en una *praxis* activa en vez de aguardar a que el capitalismo sucumbiera por el peso de sus propias contradicciones. Y como ellos, se vio arrojado al exilio por los sucesos de 1933. En París le resultaba difícil proseguir su carrera de periodista político, y Gurland comenzó a prepararse para estudiar la economía nazi. Por la época en que vino a Nueva York y el Institut, en

---

[31] A. R. L. Gurland, *Produktionsweise-Staat-Klassendiktatur* (Leipzig, 1929). El director de la tesis fue Hans Freyer, de la facultad de filosofía.

[32] Gurland, «Die Dialektik der Geschichte und die Geschichtsauffassung Karl Kautskys», *Klassenkampf* (Berlín, 1 de septiembre de 1929).

[33] Gurland, «Die K. P. D. und die rechte Gefahr», *Klassenkampf* (Berlín, 1 de diciembre de 1928). Gurland también escribió un análisis de la situación del SPD, subrayando la necesidad de una *praxis,* titulado *Das Heute der proletarischen Aktion* (Berlín, 1931).

1940, estaba escribiendo casi exclusivamente sobre ese tema. A pesar de su interés anterior por la filosofía, Gurland no realizó ninguna colaboración teórica para las publicaciones del Institut. Su trabajo para la *Zeitschrift* mostraba una afinidad mayor con el enfoque de sus antiguos colegas en el SPD que con la Teoría Crítica.

Si Neumann, Kirchheimer y Gurland trajeron consigo ideas en algún sentido distintas a aquellas concebidas en Francfort y maduradas en Nueva York por el círculo interior del Institut, no fueron los primeros en la historia del Institut en diferir con el enfoque de Horkheimer. Ya hemos discutido el marxismo más ortodoxo de Wittfogel y la disminución de su asociación con el Institut. Henry Grossmann, último miembro de la generación de Grünberg que siguió en el equipo del Institut, fue también un marxista más ortodoxo crítico de la Teoría Crítica [34]. Después de varios años en Londres y París, Grossmann emigró a Nueva York en 1937, pero su conexión con los otros en Mornigside Heights se hizo cada vez más tenue durante la década siguiente. En efecto, su última colaboración significativa para la *Zeitschrift* fue su larga crítica de *La transición de la concepción feudal del mundo a la burguesa*, de Borkenau, que apareció en 1934. Salvo reseñas ocasionales, a partir de entonces su obra dejó de ser publicada por el Institut. A fines de la década de 1930 trabajaba más bien en su casa que en el edificio del Institut, en 117*th* Street. La desaparición de la *Zeitschrift* durante la guerra impidió la publicación de su estudio sobre la relación entre Marx y los economistas clásicos [35], en el que había trabajado durante gran parte de su tiempo con el fin principal de subrayar la severidad del repudio de Marx hacia la obra de estos últimos. En la década de 1940 varios de sus

---

[34] Para una discusión de la carrera de Grossmann, véase WALTER BRAEUER, «Henryk Grossmann als Nationalökonom», *Arbeit und Wissenschaft*, vol. VIII (1954).

[35] HENRYK GROSSMANN, «Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik» (mimeografiado, 1940). Braeuer se refiere a un manuscrito titulado «Marx Ricardiensis?», de que Pollock sospecha que pueda tratarse de otro título para la misma obra, aunque según Braeuer tenía más de trescientas páginas de extensión, en vez de ciento trece como el que se halla en poder de Pollock (carta de Friedrich Pollock al autor, 16 de abril de 1970). La obra se publicó finalmente con un epílogo de Paul Mattick en Francfort en 1969.

trabajos aparecieron en revistas que no pertenecían al Institut[36].

Claramente el período más productivo de Grossmann había sido la década anterior a 1933, que culminó con su tratado sobre el colapso del capitalismo. La interrupción de la vida intelectual europea provocada por los nazis evitó que recibiera la atención que podría haber ganado en una época menos turbulenta. Después, al declinar de su productividad se unió la dislocación de la vida personal de Grossmann. En Estados Unidos Grossmann llevó una vida solitaria y aislada. Había dejado a su esposa e hijos detrás, en Europa. En Nueva York no tenía conexión oficial con Columbia ni con ninguna otra universidad y poco más que una relación formal con el Institut. Hay también evidencia de que a principios de la década de 1940 sus diferencias intelectuales con otros miembros del Institut se vieron complementadas por dificultades en las relaciones personales[37]. El continuado apoyo de Grossmann a la Rusia stalinista hizo poco para congraciarlo con los otros[38]. Además, según Alice Maier[39], comenzó a temer que sus antiguos compatriotas, los polacos, estuvieran resueltos a perjudicarlo. La enfermedad provocada por un ataque repentino completó el cuadro de su infelicidad general. Finalmente, después de la guerra, decidió tratar de volver a establecerse en Europa. A diferencia de algunos miembros del Institut que regresaron a Francfort, Grossmann se dirigió a Leipzig, donde el gobierno de Alemania Oriental le ofreció una cátedra en 1949. El Institut lo ayudó a embarcar sus bártulos, pero por aquella época ya su amargura lo había llevado a un colapso total. Así el Institut se enteró sólo indirectamente, a través de Alice Maier, de su desilusión con Leip-

---

[36] HENRYK GROSSMANN, «The Evolutionist Revolt against Classical Economics», *Journal of Political Economy*, LI, 5 (1943); «W. Playfair, the Earliest Theorist of Capitalist Development», *Economic History Review*, XVIII, 1 (1948).

[37] En nuestras entrevistas, Lowenthal, Pollock y Marcuse, todos mencionaron la creciente desconfianza de Grossmann hacia los miembros del Institut durante la década de 1940. La correspondiente entre Lowenthal y Horkheimer confirma estas aserciones en un cierto número de cartas.

[38] Lo mismo podría decirse de otro viejo conocido del Institut, Ernst Bloch, a quien se le negó apoyo financiero a causa de sus actitudes políticas (entrevista con Leo Lowenthal en Berkeley, California, agosto de 1968).

[39] Entrevista en Nueva York, mayo de 1969.

zig en el breve período anterior a su muerte, a los sesenta y nueve años, en noviembre de 1950.

La inflexibilidad ideológica de Grossmann le impidió ejercer demasiado impacto sobre el análisis del nazismo hecho por el Institut, o sobre otros aspectos de su obra. Sin embargo, sería un gran error suponer que el análisis llevado a cabo por el Institut sobre la crisis de la sociedad moderna carecía completamente de una dimensión económica. Casi todos los números de la *Zeitschrift* incluían un artículo sobre algún problema económico. Gerhard Meyer analizó las medidas de emergencia de las democracias occidentales y su relación con una economía verdaderamente planificada [40]. Kurt Mandelbaum escribía desde Londres sobre aplicaciones de la tecnología y la teoría de la planificación económica [41]. «Erich Baumann» y «Paul Sering» (seudónimo de Richard Lowenthal) formularon críticas de los modelos económicos no marxistas [42]. Joseph Soudek, que ayudaba a Pollock en cuestiones administrativas en Nueva York, colaboró con reseñas ocasionales. Incluso Felix Weil volvió a escribir unos pocos ensayos sobre temas conexos [43]. Marcuse y Gurland sumaron nuevas discusiones sobre la relación entre economía y tecnología [44]. En síntesis, aunque el Institut censurara a menudo a los marxistas vulgares por su determinismo econó-

---

[40] GERHARD MEYER, «Krisenpolitik und Planwirtschaft», *ZfS* IV, 3 (1935); MEYER también contribuyó con varios ensayos bibliográficos, «Neuere Literatur über Planwirtschaft», *ZfS* I, 3 (1932), y «Neue englische Literatur zur Planwirtschaft», *ZfS* II, 2 (1933). En colaboración con Kurt Mandelbaum escribió «Zur Theorie der Planwirtschaft», *ZfS* III, 2 (1934).

[41] Bajo el pseudónimo KURT BAUMANN, MANDELBAUM escribió «Autarkie und Planwirtschaft», *ZfS* II, 1 (1933). Bajo su propio nombre, escribió «Neuere Literatur zur Planwirtschaft», *ZfS* IV, 3 (1935), y «Neuere Literatur über technologische Arbeitslosigkeit», *ZfS* V, 1 (1936).

[42] Erich Baumann era también otro seudónimo de Mandelbaum. El artículo aparecido bajo este nombre era «Keynes'Revision der liberalistischen Nationalökonomie», *ZfS* V, 3 (1936). El trabajo de «Sering» se titulaba «Zu Marshalls neuklassischer Okonomie», *ZfS* VI, 3 (1937).

[43] FELIX WEIL, «Neuere Literatur zum 'New Deal'», *ZfS* V, 3 (1936); «Neuere Literatur zur deutschen Wehrwirtschaft», *ZfS* VII, 1/2 (1938).

[44] MARCUSE, «Some Social Implications of Modern Technology», *SPSS* IX, 3 (1941); en este artículo Marcuse expresaba por primera vez algunas de las ideas que iba a desarrollar en *One-Dimensional Man*. GURLAND, «Technological Trends and Economic Structure under National Socialism», *SPSS* IX, 2 (1941).

mico, reconocía, sin embargo, el valor de la observación de Marx sobre el rol fundamental de la economía en la sociedad capitalista.

Por otra parte, sería un error pensar que estos análisis económicos estaban realmente integrados en el corazón de la Teoría Crítica. Horkheimer y Adorno, a pesar de la amplitud de sus inquietudes y conocimientos, nunca en realidad estudiaron economía seriamente, marxista o no. En efecto, los intentos de Horkheimer de discutir sobre teoría económica fueron vistos por los marxistas más ortodoxos del Institut con considerable escepticismo [45]. Incluso los economistas no marxistas como Gerhard Meyer recuerdan lo difícil que resultaban las relaciones entre los directores del Institut y los analistas económicos [46]. Parece que había allí un residuo del longevo desagrado de los filósofos alemanes hacia el mundo más mundano de la obtención y el gasto del dinero.

Donde la Teoría Crítica abrió un nuevo rumbo fue en su afirmación de que el rol de la economía había cambiado significativamente en el siglo XX. En efecto, el debate dentro del Institut sobre la naturaleza del fascismo se centró principalmente sobre el carácter de ese cambio. *Behemoth* compartía muchos de estos supuestos sobre la naturaleza del capitalismo monopolista con marxistas ortodoxos como Grossmann. Los miembros más antiguos del círculo interior del Institut, por otra parte, seguían la orientación de su director asociado, Friedrich Pollock, quien, a pesar de sus deberes administrativos, hallaba tiempo para consagrarse a sus investigaciones científicas.

El núcleo central de la obra de Pollock consistía en su teoría del capitalismo de Estado, con la cual describía las tendencias prevalecientes de la sociedad moderna. En gran medida, la teoría era una extrapolación de su análisis anterior del experimento económico soviético [47]. Pollock, como se recordará, no creía que Rusia hubiera conseguido introducir una economía planificada verdaderamente *socialista.* En efecto, una de las razones del relativo silencio del Institut sobre cuestiones soviéticas era

---

[45] Conversación con Karl August Wittfogel en Nueva York, 21 de junio de 1971.

[46] Conversación con Gerhard Meyer en Meredith, N. H., 19 de julio de 1971.

[47] FRIEDRICH POLLOCK, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917-1927)* (Leipzig, 1929).

su creencia de que la economía rusa, a pesar de sus cualidades singulares, era una variante del capitalismo de Estado. Ya en el primer número de la *Zeitschrift*, en 1932, Pollock había discutido las perspectivas para lograr una economía capitalista estabilizada a pesar de la Depresión [48]. Las conclusiones que extrajo estaban en directa oposición a las de otros teóricos de la crisis como Grossmann, quien predijo el colapso del sistema en un período relativamente corto. Pollock, en cambio, señalaba el creciente empleo de la planificación económica por parte del gobierno como un medio para contener las contradicciones capitalistas indefinidamente. Discutía también factores adicionales, tales como el estímulo deliberado a la innovación tecnológica y los efectos de un sector de defensa en crecimiento, que contribuían al poder de permanencia del capitalismo.

En 1941, Pollock amplió sus observaciones sobre la durabilidad del sistema en una teoría general del capitalismo de Estado [49]. La economía liberal del *laisser-faire*, afirmaba, había sido suplantada por el capitalismo monopolista. Este a su vez había sido reemplazado por una forma cualitativamente nueva del capitalismo, caracterizada por la dirección gubernamental. Aunque los regímenes autoritarios de Europa habían sido los primeros en introducir controles amplios, era muy probable que las democracias occidentales, incluidos los Estados Unidos, seguirían sus pasos. A diferencia de ambas etapas anteriores, el capitalismo de Estado suspendía el mercado libre en beneficio de un control de precios y salarios. Perseguía también la racionalización de la economía como una política deliberada, asumía el control sobre las inversiones con fines políticos y restringía la producción de manufacturas orientada hacia el consumidor.

Lo que quizá más marcadamente lo distinguía de las fases capitalistas anteriores, argüía Pollock, era su subordinación de los beneficios de grupo o individuales a

---

ya no consistían en la interacción de empleador y em-

[48] POLLOCK, «Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung», *ZfS* I, 1/2 (1932). Al año siguiente, continuó su discusión de la Depresión en «Bemerkungen zur Wirtschaftskrise», *ZfS* II, 3 (1933).

[49] POLLOCK, «State Capitalism: Its Possibilities and Limitations», *SPSS* IX, 2 (1941).

las necesidades del plan general. Las relaciones sociales pleado, o productor y consumidor a través de la mediación del mercado. En cambio, los individuos se enfrentaban entre sí como gobernante y gobernado. Aunque no se hubiera perdido completamente, la «motivación del beneficio —afirmaba Pollock— había sido sustituida por la motivación de poder» [50]. En una forma reminiscente de James Burnham [51], mencionaba como un reflejo de esto la pérdida de poder de los accionistas frente a los gestores. Los capitalistas tradicionales se estaban convirtiendo en poco más que *rentiers* que vivían de unos beneficios menguantes.

La previsión general de un colapso que emergía del análisis de Pollock era sombría. Para contrarrestar la pauperización del proletariado prevista por Marx, el capitalismo de Estado estaba recurriendo al empleo pleno forzado a través de trabajos públicos. Los problemas de distribución se resolvían mediante precios administrados y necesidades prefijadas. La superacumulación, subrayada por Grossmann, se resolvía mediante la expansión continua del sector militar de la economía. En suma, ahora existía un nuevo sistema de capitalismo dirigido, y probablemente iba a durar por algún tiempo.

El pesimismo de Pollock estaba, sin embargo, atemperado por ciertas salvedades. Las contradicciones del capitalismo —lucha de clases, tasa decreciente de beneficios, etc.— no estaban verdaderamente resueltas, como lo estarían en una sociedad socialista. Más aún, el Estado, que había capturado el control de la economía, estaba él mismo dirigido por un heterogéneo grupo gobernante de burócratas, jefes militares, funcionarios del partido y grandes hombres de negocios (los mismos componentes que en el análisis de Neumann). Un conflicto entre ellos, aunque actualmente minimizado, no era de ningún modo una imposibilidad. Otras fuentes de posible inestabilidad en el sistema incluían los límites naturales de recursos y capacidades y la fricción que podría surgir

---

[50] *Idem*, p. 207.

[51] JAMES BURNHAM, *The Managerial Revolution* (Nueva York, 1941). Originalmente Burnham había sido trotzkista. Aunque el propio Trotzky rechazó la noción de capitalismo de Estado, al menos en la forma en que se aplicaba a la Unión Soviética, muchos de sus seguidores la aceptaron. No obstante no existe evidencia de que Pollock haya tomado la idea de esta fuente.

entre las demandas populares por un mejor nivel de vida y las necesidades de una economía de guerra permanente. No obstante, la tendencia general que veía Pollock se orientaba en la dirección de la proliferación y él fortalecimiento de las economías capitalistas de Estado. Pollock concluía su trabajo planteando varios interrogantes sobre la viabilidad de un capitalismo de Estado democrático opuesto a otro autoritario, preguntas a las cuales, decía, sólo la historia podía responder.

En su ensayo siguiente para los *Studies in Philosophy and Social Science,* titulado «Is National Socialism a New Order?», Pollock se centraba en torno a la variante nazi del capitalismo de Estado. En oposición a Gurland y Neumann, afirmaba que casi todas las características esenciales de la propiedad privada habían sido destruidas por los nazis. La inversión para lograr beneficios máximos ya no era una prerrogativa inalienable de los grandes negocios. Aunque la planificación nazi era todavía fortuita, el gobierno había introducido una política deliberada, y generalmente afortunada, de pleno empleo, producción para la capitalización antes que para el consumo, control de precios y autarquía económica relativa. La posición del individuo en la sociedad nazi, proseguía Pollock, dependía ahora de su posición en la jerarquía social antes que de su capacidad empresarial o de su propiedad privada [52]. En general, la racionalidad técnica había reemplazado el formalismo legal como principio rector de la sociedad.

En síntesis, Pollock respondía a la pregunta planteada en su título afirmativamente. Que el nazismo era verdaderamente un «nuevo orden», argüía, apoyándose en los estudios del Institut sobre la autoridad y la familia, lo demostraba su deliberado intento de apresurar la desintegración de la familia tradicional [53], que había sido un bastión de la sociedad burguesa. El viejo orden capitalista, incluso en su etapa monopolista, había sido una economía de intercambio; su sucesor era lo que el teórico nazi de la economía Willi Neuling había denominado una «economía dirigida» [54]. Los nazis habían logrado de

---

[52] POLLOCK, «Is National Socialism a New Order?», *SPSS* IX, 3 (1941), p. 447.
[53] *Idem,* p. 449.
[54] *Idem,* p. 450. Neumann iba a emplear el mismo término en *Behemoth;* lo había acuñado Willi Neuling en «Wettbewerb,

este modo la «primacía de la política» sobre la economía [55]. A menos que perdieran la guerra, concluía Pollock con pesimismo característico, era improbable que el sistema fuera a sufrir un colapso desde el interior.

Al subrayar la politización de la economía, Pollock se situaba en la corriente central de la Teoría Crítica. Si la Escuela de Francfort rehusó desarrollar una teoría política independiente, como hemos visto en el capítulo cuarto, rechazó igualmente un enfoque puramente económico de la teoría social. En su artículo «Filosofía y Teoría Crítica», que apareció junto con un ensayo de Marcuse con el mismo título, Horkheimer había señalado claramente que él consideraba la dominación por medio de la economía como un fenómeno puramente histórico. Sería un error, señalaba, juzgar la sociedad futura según su forma económica. Más aún, «esto es verdad para el período de transición en el cual la política alcanza una nueva independencia en relación a la economía» [56]. Se dejaba la fetichización de la economía para marxistas más ortodoxos, como Grossmann. Se consideraba siempre a las relaciones económicas como si representaran las relaciones entre los hombres en toda su complejidad, aunque admitidamente ellas fueran la forma reificada en que los hombres capitalistas tendían a vincularse entre sí. La motivación del beneficio, subrayaba Pollock, había sido siempre una variante de la motivación de poder [57]. Hoy, sin embargo, la mediación suministrada por el mercado estaba desapareciendo. En la «economía dirigida» de los sistemas capitalistas de Estado autoritarios la dominación se estaba haciendo más manifiesta. Al razonar de este modo, debiera agregarse, Pollock estaba todavía en la tradición marxista, en el sentido de que Marx siempre había entendido la economía como una «economía política». Inherente en todos los escritos económicos de Marx, incluido *El capital,* estaba el supuesto subyacente de que las relaciones económicas eran

---

Monopol und Befehl in der heutigen Wirtschaft», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* LXXXIX (1939).

[55] Para una discusión reciente del mismo punto, véase T. W. MASON, «The Primacy of Politics: Politics and Economics in National Socialist Germany», en *The Nature of Fascism,* ed. por S. J. Woolf (Nueva York, 1968).

[56] MAX HORKHEIMER, «Philosophie und Kritische Theorie», *ZfS* VI, 3 (1937), p. 629.

[57] POLLOCK, «State Capitalism», p. 207.

básicamente interacciones humanas, que en el capitalismo eran variaciones de lo que Hegel había llamado la relación de «el amo y el esclavo»[58].

Así, al crear su modelo de capitalismo de Estado, Pollock estaba hablando en nombre de Horkheimer, y probablemente también de Lowenthal y Adorno. (Marcuse, quien personalmente se hallaba más próximo a Neumann, en *Reason and Revolution* adoptó una posición también más próxima a Neumann; allí escribió: «Los grupos industriales más poderosos tendían a asumir el control político directo a fin de organizar la producción monopolista, para destruir la oposición socialista y para reanudar la expansición imperialista»)[59]. Para Horkheimer, sin embargo, el capitalismo de Estado era «el estado autoritario de hoy... una nueva pausa para la dominación»[60]. En toda su obra a fines de la década de 1930 y comienzos de la de 1940 Horkheimer subrayó el final de las mediaciones liberales, económicas, políticas y legales, que habían impedido anteriormente la realización de la dominación implícita en el capitalismo (que él iba más tarde a hacer extensiva a toda la tradición de la «ilustración» occidental). Como escribió en su prefacio a un volumen especial de los *Studies in Philosophy and Social Science* consagrada a la transición del liberalismo al autoritarismo, «Con el advenimiento del fascismo, los dualismos típicos de la era liberal, tales como individuo y sociedad, vida pública y privada, derecho y moral, economía y política, no han sido trascendidos sino oscurecidos»[61]. La esencia de la sociedad moderna se había revelado como una dominación de «gángsters»[62]. La protección de pandi-

---

[58] Para una discusión de este punto, véase ROBERT C. TUCKER, «Marx As a Political Theorist», en *Marx and the Western World*, ed. por Nicholas Lobkowicz (Notre Dame, Ind., 1967).

[59] MARCUSE, *Reason and Revolution*, ed. revisada (Boston, 1960), p. 410. Antes, en su artículo sobre «Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung», *ZfS* III, 1 (1934), Marcuse había hablado solamente del «capitalismo monopolista». En esta fecha inicial, sin embargo, los otros miembros del Institut estaban de acuerdo.

[60] HORKHEIMER, «Autoritärer Staat», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis» (inédito, 1942), pp. 124-125 (en la colección de Pollock).

[61] HORKHEIMER, Prefacio a *SPSS* IX, 2 (1941), p. 195.

[62] HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis», p. 66.

llas organizadas, afirmaba Horkheimer, empleando una de las categorías favoritas de Benjamin, era el «Urphänomen» (protofenómeno) de la dominación moderna. Podría añadirse entre paréntesis que la noción de pandillas organizadas era también muy importante en el análisis del nazismo llevado a cabo por Kirchheimer [63].

La clase gobernante, afirmaba Horkheimer, ponía al servicio de la dominación una racionalidad tecnológica que, como observó a menudo, era una traición a la verdadera esencia de la razón. Conectando esto indirectamente con una de sus *bêtes noires*, escribió: «Los fascistas han aprendido algo del pragmatismo. Incluso sus frases ya no tienen un significado, sólo un propósito» [64]. En «El Estado Autoritario» desarrolló una crítica de la racionalidad tecnológica que se aplicaba también a sus practicantes socialistas, anticipando muchos de los argumentos que iba a desarrollar con Adorno en *La dialéctica de la Ilustración*. El centro de su análisis del fascismo se había desplazado así del concepto marxista ortodoxo de la última etapa del capitalismo monopolista a un análisis más general de la tecnología. Esto se vinculaba a la crítica del excesivo énfasis del propio Marx sobre el proceso de producción y su fetichización del trabajo, que hallamos en el capítulo segundo al examinar los fundamentos de la Teoría Crítica. Cuando Horkheimer escribió, en «Los Judíos y Europa», que «quien no desea hablar sobre el capitalismo, también debiera guardar silencio sobre el fascismo» [65], debe entenderse que quería decir capitalismo de Estado, no sus predecesores monopolista o liberal.

En efecto, el desagrado de Horkheimer por la racionalización tecnológica del capitalismo avanzado lo con-

---

[63] KIRCHHEIMER, «In Quest of Sovereignty», pp. 178-180. Aquí Kirchheimer relacionaba las pandillas con el ethos tecnológico de la sociedad moderna: «Las pandillas parecen corresponderse a una etapa de la sociedad en donde el éxito depende más de la organización y el acceso al equipamiento técnico apropiado que a capacidades especiales» (p. 179).

[64] HORKHEIMER, Prefacio a *SPSS* IX, 2 (1941), p. 198.

[65] HORKHEIMER, «Die Juden und Europa», *ZfS* VIII, 1/2 (1939), p. 115. Este ensayo fue uno de los últimos trabajos predominantemente marxistas escritos por Horkheimer. Significativamente, fue excluido de la selección de su obra publicada bajo el título *Kritische Theorie*, 2 volúmenes, ed. por Alfred Schmidt (Francfort, 1968).

dujo a expresar graves dudas acerca de un movimiento socialista que se viera a sí mismo como su inevitable sucesor. Los verdaderos utopistas, afirmaba Horkheimer [66], eran Engels y quienes como él equipararon la socialización de los medios de producción con el final de la dominación. En efecto, la esperanza ingenua de lograr la libertad como el resultado de una socialización semejante anticipaba el Estado autoritario del presente. La alianza perversa de Lasalle y Bismark era una expresión simbólica de este hecho. La verdadera libertad, señalaba Horkheimer, podría lograrse sólo rompiendo la camisa de fuerza tecnológica forjada por el capitalismo y que el socialismo, al menos en su formulación soviética, había perpetuado. Apropiadamente incluido en un volumen de ensayos dedicado a la memoria de Walter Benjamin, quien compartió la creencia de que la realización de la libertad sólo podría surgir de una ruptura en el continuo de la historia [67], «El Estado Autoritario» expresaba los rasgos más radicales de la Teoría Crítica. En una de sus observaciones más importantes, Horkheimer escribió:

> Dialéctica no significa lo mismo que desarrollo. El concepto de revolución social contiene dos momentos antagónicos, la obtención del control del estado y la liberación de él. (La revolución social provoca lo que ocurrirá sin espontaneidad: la socialización de los medios de producción, la dirección planificada de la producción y la dominación de la naturaleza en general. Y provoca lo que, sin una resistencia activa y una lucha continua por la libertad, no se producirá nunca: el final de la explotación. Este objetivo (la revolución social) ya no es la aceleración del progreso, sino más bien el salto desde el progreso *(der Sprung aus dem Fortschrit heraus)* [68].

En 1942, cuando escribía esto, Horkheimer confiaba aún en que se produjera una «resistencia activa» semejante. Aquí era de algún modo más optimista que Pollock. «El

[66] «Autoritärer Staat», p. 151.
[67] Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. por Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn (Nueva York, 1968), p. 263.
[68] «Autoritärer Staat», p. 143.

sistema eterno de los Estados autoritarios —podía escribir—, aunque terriblemente amenazador, no es más real que la armonía eterna de la economía de mercado. Así como el intercambio de equivalencia era todavía un escudo de la desigualdad, la planificación fascista es ya un robo abierto... La posibilidad no es menor que la desesperación»[69]. El cemento del fascismo, señalaba, no era meramente la docilidad psíquica de la personalidad autoritaria, aunque ésta fuera muy importante. Se basaba también en la aplicación constante e incansable del terror y la coerción[70]. Los diversos componentes de la clase dirigente estaban unidos sólo por su temor común a las masas, sin lo cual se disolverían en una banda de gángsters pendencieros[71] *.

Más aún, argüía Horkheimer, finalmente se habían logrado las condiciones materiales para la realización de la libertad. Como Marcuse, quien desarrolló esta idea en su artículo sobre la tecnología en los *Studien in Philosophy and Social Science,* sostenía que de la difusión

[69] *Idem,* pp. 148-149.

[70] Para un análisis más serio de la función del terror y la coerción llevado a cabo por un miembro del Institut, véase LEO LOWENTHAL, «Terror's Atomization of Man», *Commentary* I, 3 (enero de 1946). En un artículo posterior sobre «The Lessons of Fascism», en *Tensions that Cause Wars,* ed. por Hadley Cantril (Urbana, Ill., 1950), Horkheimer arguyó que el carácter autorizado no estaba tan difundido hasta que los nazis comenzaron a usar el terror y la propaganda masiva para atomizar a la población (p. 223).

[71] «Die Juden und Europa», p. 125.

* Como muestra la obra de Brecht *La irresistible ascensión de Arturo Ui,* muchos refugiados vieron a los nazis como gángsters, al menos metafóricamente. No fue éste el caso de todos, sin embargo. Hannah Arendt, por ejemplo, en *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York, 1958), escribió: «La forma totalitaria de gobierno tiene poco que ver con la codicia de poder o incluso con el deseo de una máquina generadora de poder... El gobierno totalitario, pese a todas las apariencias, no consiste en el dominio de una camarilla o una banda... El aislamiento de los individuos atomizados no sólo suministra la base de masas para el gobierno totalitario, sino que se remonta hasta el mismo tope de la estructura total» (p. 407). En una nota al pie, Hannah Arendt destacaba *Behemoth* como criticable en este sentido. Más tarde, en el aforismo *Massengesellschaft,* en *La dialéctica de la Ilustración,* Horkheimer y Adorno abandonaron también la comparación con los gángsters y afirmaron que los límites fascistas eran básicamente idénticos a las masas que dirigían. En *The Great Dictator* de Chaplin, señalaban, el dictador y el barbero eran el mismo hombre.

del ethos tecnológico podría posiblemente resultar tanto el fin de la escasez como nuevas formas de dominación. En efecto, la ruptura con el pasado por la cual abogaba dependía ahora solamente de la voluntad de los hombres. En la expresión más directa de lo que podría denominarse un rasgo sindicalista o «luxemburguista» de la Teoría Crítica, escribió: «Las modalidades de la nueva sociedad se descubrirán primero en el curso de su transformación. La concepción teórica, el sistema de consejo, que según sus pioneros presuntamente mostrará el camino hacia la nueva sociedad, surge de la *praxis*. Se remonta a 1871, 1905 y otros acontecimientos. La teoría depende de la continuidad de la tradición revolucionaria» [72]. Así, en vez de una dictadura leninista transicional, Horkheimer parecía apoyar la toma directa de control por el pueblo. La elección era clara, escribió: «Un retroceso hacia la barbarie o el comienzo de la historia» [73].

No obstante, a pesar de la nota exhortatoria de «El Estado Autoritario», Horkheimer veía cada vez con mayor claridad que la barbarie tenía más posibilidades. En el mismo artículo expresaba quizá por primera vez el argumento de que la vida mental se estaba convirtiendo en el último refugio de la *praxis* revolucionaria, un argumento que iba a reaparecer con creciente frecuencia en la obra posterior de la Escuela de Francfort. «El pensamiento mismo —escribió— es ya una señal de resistencia, del esfuerzo propio para no dejarse engañar nuevamente» [74]. Una vez que la barbarie, o su encarnación fascista, había sido derrotada, sin conducir al «comienzo de la historia» que había parecido su única alternativa, la Teoría Crítica empezó a cuestionar la posibilidad de la *praxis* misma en el mundo moderno.

Discutir esta evolución detalladamente ahora, sin embargo, significaría dejar de lado nuestro interés central, el análisis del nazismo formulado por el Institut. Como se observó antes, Neumann, Kirchheimer y Gurland trajeron consigo puntos de vista distintos a los de Horkheimer, Pollock y muchas de las figuras más antiguas

[72] «Autoritärer Staat», p. 138.
[73] *«Vernunft und Selbsterhaltung»*, p. 59.
[74] «Autoritärer Staat», p. 160.

del Institut sobre problemas tales como la naturaleza de la economía nazi. De los tres, quizá el más cercano a la Teoría Crítica era Kirchheimer, a pesar de la inclinación más positivista de su mente y la base legal de su educación [75]. Su primer artículo para los *Studies in Philosophy and Social Science* después de la publicación de *Punishment and Social Structure* mostraba un interés constante en la criminología [76]. Al analizar el derecho criminal en la Alemania nazi, Kirchheimer distinguía dos fases en el desarrollo de la teoría legal después de 1933: la autoritaria y la racista. En la primera, que duró sólo brevemente después de la toma del poder, prevaleció la noción volitiva del derecho de Roland Freisler, subrayando las motivaciones subjetivas de los acusados antes que sus actos objetivos. Pronto fue sustituida por la teoría legal «concreta» antigeneralista, antinormativa, de la llamada escuela de Kiel de derecho «fenomenológico» [77] Aquí la intuición del juez sobre la naturaleza «esencial» del acusado reemplazaba el juicio de sus acciones reales. Se ampliaron los crímenes cometidos por omisión; los «sentimientos sociales del pueblo», como se revelaban a través de los pronunciamientos de sus líderes y las sentencias de la burocracia judicial, influyeron sobre las decisiones judiciales, incluso hasta el punto de llegar a la legislación retroactiva. La departamentalización de jurisdicciones —las SS, el servicio de trabajo, el partido, por ejemplo, todos tenían jerarquías legales separadas— reemplazó el sistema unificado de derecho criminal que había prevalecido antes de 1933. En suma, la administración judicial se había transformado en una burocracia administrativa cada vez más subordinada a las exigencias ideológicas del Estado.

---

[75] Así me informó Lowenthal durante una de nuestras entrevistas en Berkeley, agosto de 1968.

[76] KIRCHHEIMER, «Criminal Law in National Socialist Germany», *SPSS* VIII, 3 (1939). Kirchheimer también escribió otro artículo sobre práctica penal alemana titulado «Recent Trends in German Treatment of Juvenile Delinquency», *Journal of Criminal Law and Criminology* XXIX (1938).

[77] Compárese la crítica de Kirchheimer a la ley fenomenológica con el artículo de MARCUSE «The Concept of Essence», *Negations*, y el ataque más amplio de Adorno contra Husserl en su *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, 1956). La fuente de la fenomenología de la Escuela de Kiel estaba más en la eidética materialista de Scheler que en la variedad idealista de Husserl.

Una de las pretensiones fundamentales de la escuela fenomenológica, y de la teoría política nazi en general, era que había reunido las esferas del derecho y la moralidad, que habían estado separadas en la jurisprudencia liberal. En un ensayo posterior Kirchheimer trató de expresar la naturaleza ideológica de esta afirmación mediante la revelación, del carácter oculto del derecho nazi. De los viejos pilares del derecho liberal, la propiedad privada y la libertad de contrato, Kirchheimer afirmaba que la primera, aunque todavía en existencia, se hallaba «pesadamente hipotecada a la máquina política» [78], mientras que la segunda prácticamente había perdido su sentido. En un aspecto, pues, la doctrina legal nazi había superado la vieja división liberal entre los ámbitos público y privado, pero sólo a costa de la liquidación de este último. Las promesas nazis de una política «concreta» se habían cumplido en ciertas áreas tales como legislación antisemita y medidas favorables al aumento de la población (por ejemplo, reducir las sanciones contra los nacimientos ilegítimos y apoyar a las familias numerosas). Pero en la mayoría de las áreas restantes, como en la agricultura, donde la ideología de «sangre y tierra» había sido sacrificada a las exigencias de la modernización, no era éste el caso. En efecto, el impulso básico del derecho nazi iba en la dirección de la racionalidad tecnológica subrayada por Horkheimer. «Aquí racionalidad —escribía Kirchheimer— no significa que haya normas aplicables universalmente cuyas consecuencias pudieran ser calculadas por aquellos a quienes afectan. Racionalidad aquí significa solamente que todo el aparato legal y de implementación de la ley está exclusivamente al servicio de quienes gobiernan» [79]. Sin embargo, Kirchheimer no iba tan lejos como Pollock al describir el nuevo orden como un capitalismo postprivado. En palabras de Kirchheimer:

> La concentración de poder económico que caracteriza el desarrollo político y social del régimen nazi cristaliza en la tendencia a preservar la institución de la propiedad privada en la producción

[78] KIRCHHEIMER, «The Legal Order of National Socialism», *SPSS* IX, 3 (1941), reimpreso en *Politics, Law and Social Change*, de donde están tomadas las citas (p. 93).
[79] *Idem*, p. 99.

agrícola e industrial, a la vez que a abolir el término correlativo de la propiedad privada, la libertad de contrato. La sanción administrativa, en vez del contrato, se convierte ahora en el *alter* ego de la misma propiedad [80].

Sin embargo, Kirchheimer, más que Neumann o Gurland, sentía que el poder del Estado, o al menos de la pandilla dirigente que rodeaba a Hitler, básicamente no había sido afectado. Dio sus razones en una discusión más amplia en los *Studies in Philosophy and Social Science* entre los cambios políticos que se habían producido bajo los nazis [81]. Distinguía tres fases de compromiso político en la historia reciente de Europa occidental. En la era liberal, prevaleció un «complejo de acuerdos de trabajo entre representantes parlamentarios y entre ellos y el gobierno» [82]. La influencia del dinero en la política era particularmente fuerte. Alrededor de 1910, sin embargo, a medida que se desarrollaba la democracia de masas los elementos en el compromiso empezaron a cambiar. Las organizaciones voluntarias del capital y el trabajo fueron los participantes fundamentales en la lucha por el poder, mientras los bancos centrales actuaban como mediadores entre las esferas política y económica. Los monopolios reemplazaban a los individuos tanto en la política como en la economía. En el tercer período, que comenzaba con el surgimiento del fascismo, la influencia de los factores económicos había declinado drásticamente. Los gobiernos fascistas eran demasiado fuertes como para ser derrocados por un ataque de los inversores y otras manifestaciones de presión económica privada. Aunque obviamente los monopolios todavía existían en áreas como el trabajo (controlado por el gobierno), la industria (todavía privada) y el llamado Fondo de Alimentación (también privado), el gobierno había capturado el control. En efecto, el partido nazi estaba ahora embarcado en la creación de un aparato económico competitivo propio, lo cual ayudaba a aumentar la burocratización. Pero esto significaba una traición a promesas

---

80 *Idem,* p. 108.

81 KIRCHHEIMER, «Changes in the Structure of Political Compromise», *SPSS* IX, 2 (1941), también reimpreso en *Politics, Law and Social Change,* de donde están tomadas las citas.

82 *Idem,* p. 131.

nazis anteriores: «El partido no evidenció ningún apoyo a las clases medias independientes en su lucha por la supervivencia, sino que en cambio realmente aceleró su decadencia final más que cualquier otro factor independiente en la historia de la Alemania moderna»[83].

La nueva estructura de compromiso político que resultó de todo esto dependía ahora del Führer y su pandilla. Como el dinero no era ya una expresión real de poder social, la «conducción» se había convertido en el árbitro de los conflictos entre grupos. Estos eran relativamente benignos sólo a causa de la naturaleza expansiva del imperialismo fascista, que permitía una división de los despojos entre todos los elementos competidores de la coalición gobernante. «Es esta interdependencia entre la autoridad incuestionable del grupo dirigente y el programa de expansión que ofrece el fenómeno característico de la estructura de compromiso del orden fascista, que dirige su curso ulterior y decide su destino final»[84].

La dinámica imperialista del nazismo jugó también un papel clave en los análisis de Gurland y Neumann. En su primer artículo para los *Studies in Philosophy and Social Science*[85], Gurland se centró sobre la importancia de la expansión económica como medio de impedir conflictos dentro del sistema nazi. Aunque admitiendo que el sector del gobierno había crecido significativamente, se opuso al argumento de Pollock sobre la reducción drástica del poder de los grandes negocios. El gobierno, afirmaba, representaba el resentimiento antimonopolista de la pequeña burguesía, pero sin desafiar realmente las prerrogativas de los intereses empresariales atrincherados. En efecto, el descontento *Mittelstand* (empleados de oficina, pequeños comerciantes y burócratas inferiores) siempre había querido menos la destrucción de los grandes negocios que alcanzar un sentimiento de participación en su prosperidad. Con la expansión imperialista, este anhelo se había realizado en beneficio tanto del gobierno como de los grandes negocios. En oposición a Pollock, Gurland declaraba que la «expansión garantiza

---

[83] *Idem*, p. 155.

[84] *Idem*, p. 158-159.

[85] GURLAND, «Technological Trends and Economic Structure under National Socialism», *SPSS* IX, 2 (1941).

la realización de la motivación de beneficio y la motivación de beneficio estimula la expansión»[86].

Aunque Gurland estuviera de acuerdo en que la racionalización tecnológica había avanzado bajo los nazis, no sentía que esto presagiara el fin del capitalismo privado. En efecto, la burocratización y centralización de la economía entre (y dentro de) las corporaciones privadas había comenzado mucho antes de que los nazis tomaran el poder. Estos conglomerados privados, afirmaba Gurland, eran todavía mucho más poderosos que competidores nazis como las Fundiciones de Acero de Hermann Goering. Las innovaciones tecnológicas subrayadas por Pollock se debían más a estos intereses, especialmente en la industria química, que al gobierno. Más aún, aunque ciertamente se hubiera producido un aumento de burocracia empresarial, esto tampoco significaba una transformación del capitalismo, «ya que aquellos que controlan los medios de producción son los verdaderos capitalistas, como quiera que se les llame»[87]. Los gestores todavía derivaban sus ingresos de los beneficios (aunque no de los dividendos, como los accionistas tradicionales). En suma, el sistema, tal como Gurland lo concebía, todavía era capitalista monopolista, aunque basado en el condominio de la burocracia política y los sectores económicos unidos en su persecución de la expansión imperialista.

La renuencia de Gurland a descartar la perseverancia del capitalismo monopolista era compartida también por Neumann, de cuyo *Behemoth* podemos ocuparnos ahora, últimamente ya un clásico, aunque sufriera un relativo eclipse durante la guerra fría, *Behemoth* fue una obra de investigación enorme y minuciosa, más notable todavía debido a la distancia entre Neumann y sus fuentes. En diversas áreas, tales como la historia del movimiento obrero alemán, Neumann pudo recurrir a su propia experiencia personal antes de 1933. Todo esto fue reconocido por Horkheimer y los otros miembros del círculo interior del Institut, pero las conclusiones de Neumann y la metodología que él había empleado para derivarlas

---

[86] *Idem,* p. 248.
[87] *Idem,* p. 261.

eran suficientemente ajenas a la Teoría Crítica como para impedir que el círculo interior considerara a *Behemoth* una expresión real de los puntos de vista del Institut [88].

Había, ciertamente, algunas semejanzas entre su enfoque y el del Institut. Neumann, por ejemplo, minimizaba la importancia independiente del antisemitismo y el racismo en general [89], como había hecho Horkheimer en todos sus escritos desde *Dämmerung* hasta la guerra. Llegó hasta el extremo de llamar al pueblo alemán «el menos antisemita de todos» [90], una convicción curiosamente compartida por los otros miembros del Institut *. Neumann también estaba de acuerdo en que el fascismo carecía de una verdadera teoría política a causa de su irracionalismo, ya que «una teoría política no puede ser no racional» [92]. Y finalmente, sentía que el sistema no sucumbiría inevitablemente desde dentro sin una *praxis* política consciente: «Los defectos y fisuras en el sistema e incluso la derrota militar de Alemania no llevarán a un colapso automático del régimen. Este sólo puede ser

---

[88] La fuente principal de esta observación está en mis conversaciones con Lowenthal y Marcuse. Cuando *Behemoth* se publicó en alemán no fue incluido en la serie del Institut de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie.*

[89] Al discutir *State of the Masses: The Threat of the Classless Society,* de EMIL LEDERER (Nueva York, 1940), NEUMANN escribió: «Si el análisis de Lederer fuera correcto, nuestra discusión anterior sería totalmente errónea... El racismo no constituiría sólo la preocupación de pequeños grupos, sino que estaría profundamente implantado en las masas» (*Behemoth,* página 366).

[90] *Behemoth,* p. 121.

* Cuando mencioné la observación de Neumann a Lowenthal, dijo que muchos de los miembros del Institut consideraban a los alemanes menos antisemitas que a los americanos que conocieron después de emigrar a Estados Unidos. La discriminación a que se refería era antes social que política, hecho prácticamente desconocido en Weimar. Todos los miembros del Institut con quienes hablé subrayaron lo completamente asimilados que se habían sentido en Alemania antes de verse forzados a partir. Había ecos de esta actitud frente a la magnitud del antisemitismo en Alemania en el prospecto de 1939 preparado por el Institut sobre el problema general, en los *Studies.* Hoy la siguiente declaración, incluída en el prospecto, suena bastante ingenua: «Mientras las masas alemanas revelan una franca antipatía hacia el antisemitismo del gobierno, las promesas de antisemitismo son ansiosamente devoradas en lugares donde nunca se ha intentado establecer gobiernos fascistas» [91].

[91] *Studies,* IX, 1 (1941). El prospecto estaba fechado en 1939.

[92] *Behemoth,* p. 465.

derrocado por una acción política consciente de las masas oprimidas que utilizarán las fisuras en el sistema»[93].

Sin embargo, en conjunto las diferencias eran más importantes. Ya se ha mencionado en varias ocasiones el desdén general de Neumann por la psicología. Igual que el historiador de izquierda Eckart Kehr, cuya influencia sobre Neumann fue considerable[94], sentía que el psicoanálisis era poco más que una ideología burguesa. *Behemoth* contenía una breve sección sobre la psicología del carisma, pero ignoraba completamente la obra anterior del Institut sobre la personalidad autoritaria. En las más de seiscientas páginas de *Behemoth* (incluyendo un apéndice de 1944), no había prácticamente nada que sugiriera la aceptación por parte de Neumann de la noción de Fromm sobre el tipo de carácter sadomasoquista. Más aún, en su análisis del fracaso de la clase obrera en la época de Weimar[95], Neumann ignoraba el estudio de Fromm sobre la mentalidad ambivalente del proletariado alemán.

Más importante todavía era su desacuerdo con la noción de capitalismo de Estado de Pollock. Para Neumann, «el propio término 'capitalismo de estado' es una *contradictio in adiecto*». Citando a Hilferding, continuaba: «Una vez que el estado se ha convertido en propietario único de los medios de producción hace imposible el funcionamiento de una economía capitalista, destruye ese mecanismo que mantiene los procesos mismos de circulación económica en existencia activa»[96]. Neumann se lanzaba a analizar la economía alemana empíricamente para mostrar que no se había logrado la «primacía de la política» y la revolución de los gestores. Al hacer esto, señalaba también claramente que no compartía la tristeza general de Pollock sobre la invulnerabilidad del sistema: «Este escritor no acepta esta visión profundamente pesimista. Cree que los antagonismos del capitalismo operan en Alemania a un nivel superior y, por

---

93 *Idem*, p. 476.

94 En *Behemoth* se menciona a Kehr varias veces y se lo califica como «extremadamente dotado» (p. 203). Puede hallarse la opinión de Kehr sobre el psicoanálisis en su ensayo «Neuere deutsche Geschichtsschreibung», *Der Primat der Innenpolitik*, ed. por Hans-Ulrich Wehler (Berlín, 1965).

95 *Behemoth*, pp. 403-413.

96 *Idem*, p. 224.

consiguiente, más peligroso, incluso si estos antagonismos están ocultos por un aparato burocrático y por la ideología de la comunidad del pueblo» [97].

La evidencia que citaba en primer lugar era el testimonio de los propios líderes nazis, ninguno de los cuales parecía indicar una política deliberada de control estatal [98]. Neumann presentaba a continuación considerables datos concernientes a la creciente monopolización y racionalización de los grandes negocios que se había producido en la época de Weimar. Este proceso, afirmaba, había creado una situación inestable en la que la economía se estaba haciendo más rígida, más susceptible a cambios cíclicos y más vulnerable a las presiones de las masas descontentas. Como resultado, el Estado tenía que intervenir para salir de una encrucijada cada vez más explosiva. Su elección era clara: «Debiera el estado aplastar las posesiones monopolistas, restringirlas en favor de las masas, o debiera emplear la interferencia para fortalecer la posición monopolista, para contribuir a la incorporación total de las actividades comerciales en el sistema de las organizaciones industriales?» [99]. Para Neumann, la respuesta era obvia: los nazis habían escogido el segundo camino, a pesar de su propaganda en sentido contrario. Sin embargo, el análisis de Neumann era más complicado que la posición marxista ortodoxa, clásicamente expresada por George Dimitrov en el séptimo Congreso Mundial del Komintern, de que el fascismo era «la dictadura terrorista, franca, de los elementos más imperialistas, más chovinistas y más reaccionarios del capitalismo financiero» [100]. Para Neumann, «la economía alemana de hoy tiene dos características amplias y sorprendentes. Es una economía monopolista —y una economía dirigida. Es una economía capitalista privada regimentada por el estado totalitario. Como nombre adecuado para describirla proponemos 'Capitalismo Monopolista Totalitario'» [101].

Esto quedaba demostrado, continuaba, en cosas tales

---

[97] *Idem*, p. 227.
[98] *Idem*, p. 260.
[99] *Idem*, p. 260.
[100] Citado por JOHN M. CAMMETT, «Communist Theories of Fascism, 1920-1935», *Science and Society* XXXI, 2 (primavera de 1967).
[101] *Behemoth*, p. 261.

como la legislación monopolista compulsiva. Los dirigentes y benefactores de los nuevos monopolios, afirmaba, no eran los nuevos gestores, sino en la mayoría de los casos los viejos individuos o familias empresariales privadas. Los nazis, destacaba, se habían abstenido de nacionalizar la mayoría de las industrias; «hay, por el contrario, una definida tendencia opuesta a la nacionalización» [102]. Incluso la construcción de la estructura económica alternativa del partido no presagiaba el fin del capitalismo. «Por el contrario, surge como una afirmación de la fuerza viviente de la sociedad capitalista. Demuestra que incluso en un estado de partido único, que se jacta de la supremacía de la política sobre la economía, el poder político sin poder económico, sin un lugar sólido en la producción industrial, es precario» [103]. En síntesis, aunque se estuviera en el proceso de crear una economía dirigida, de ningún modo esto era una sustitución del viejo capitalismo monopolista. En efecto, afirmaba Neumann, coincidiendo con Gurland, los dos podrían sobrevivir juntos en la medida en que la expansión imperialista permitiera la satisfacción de las demandas de los diversos grupos en la élite gobernante.

El hecho de que Neumann distinguiera diversos grupos dentro de esta élite —grandes negocios, partido, militares y burocracia— mostraba que no estaba postulando una visión simplista del fascismo como si fuera exclusivamente creación de los monopolios. «Esto no quiere decir», escribía, «que el nacionalsocialismo sea meramente un instrumento subordinado de la industria alemana, sino que significa que respecto a la expansión imperialista, la industria y el partido tienen objetivos idénticos» [104]. Sin embargo, a diferencia de los análisis de Pollock y Horkheimer, el de Neumann enraizaba en categorías marxistas más tradicionales. Pollock había escrito sobre la motivación de poder. En réplica, Neumann observaba: «Creemos haber mostrado que es la motivación de beneficio lo que mantiene la maquinaria en funcionamiento. Pero en un sistema monopolista no pueden extraerse beneficios y retenerlos sin un poder político totalitario, y ése es el rasgo distintivo del nacionalso-

102 *Idem*, p. 298.
103 *Idem*, p. 305.
104 *Idem*, p. 185.

cialismo»[105]. El nuevo orden descrito por Pollock no era tan nuevo después de todo.

Tampoco tenían razón teóricos como Emil Leaderer, de la New School, un viejo enemigo del Institut, al llamar a la Alemania nazi una amorfa sociedad de masas sin diferenciación de clases. En efecto, la atomización de las masas por obra de los nazis había casi provocado la autoatomización de la élite. «La esencia de la política social nacionalsocialista», afirmaba Neumann, «consiste en la aceptación y fortalecimiento del carácter de clases prevaleciente en la sociedad alemana»[106]. Neumann estaba de acuerdo en que se había producido un cambio en la solidaridad de clase de las clases medias bajas y bajas. Los nazis habían introducido una nueva jerarquía basada más en la posición que en la clase tradicional, invirtiendo así la fórmula clásica de Sir Henry Maine sobre la transición de la posición a la clase[107]. Esto se había hecho como un intento deliberado de atomizar a las masas, un proceso cuyas ramificaciones exploraba Neumann en sus análisis de la propaganda, el terror, la política de precios y laboral y el derecho nazi (basados principalmente en artículos anteriores suyos y de Kirchheimer aparecidos en la *Zeitschrift* y en los *Studies).*

El análisis clasista más ortodoxo de Neumann le impedía ver la dominación en términos tecnológicos, como empezaba a hacer el grupo que rodeaba a Horkheimer. Como Gurland, sentía que la racionalización y centralización de la economía no eran incompatibles con el capitalismo privado. En efecto, la revolución tecnológica había tenido «su origen dentro del propio mecanismo de la producción capitalista, refutando la creencia de quienes sostienen que el capitalismo ha perdido su dinámica»[108]. No obstante, Neumann creyó posible que la tensión entre la lógica de la racionalización tecnológica y las exigencias de un crecimiento de beneficios pudiera aumentar a largo plazo. «Creemos», escribió, «que el

---

105 *Idem,* p. 354.

106 *Idem,* p. 366.

107 *Idem,* p. 449. La «revisión» de Neumann llevada a cabo por DAVID SCHOENBAUM en *Hitler's Social Revolution* (Garden City, N. Y., 1966), basada en la importancia de la revolución de la posición social operada por los nazis, estaba así parcialmente anticipada por el propio Neumann.

108 *Behemoth,* p. 278.

antagonismo entre el ingeniero, por lo cual entendemos a todos los técnicos y encargados, y el capitalismo monopolista totalitario es uno de los defectos decisivos en el régimen»[109].

Sin embargo, el peso fundamental del razonamiento de Neumann consistía en que, al contrario de lo afirmado por Pollock, el nazismo era una continuación del capitalismo monopolista, aunque por otros medios. *Behemoth,* sin embargo, tenía también una tesis secundaria que de algún modo correspondía más estrechamente a algunas de las nociones del círculo interior del Institut. Este argumento se reflejaba en el título del libro, que se refería al estudio del caos de la guerra civil inglesa del siglo XVII llevado a cabo por Hobbes. Para Neumann, «el nacionalsocialismo es —o tiende a convertirse en— un no estado, un caos, un imperio del desorden y la anarquía»[110]. No sólo era «capitalismo de estado» un nombre inapropiado, sino que la existencia de un Estado en cualquier sentido tradicional era en sí cuestionable. La dominación, en cambio, se volvía más desnuda al no estar mediada por el amortiguador, aunque fuera imperfecto, que suministraba el Estado liberal.

En otras palabras, Neumann, como Horkheimer y el resto, sentía que las mediaciones semihumanas del pasado se estaban erosionando rápidamente en los Estados autoritarios. Donde estaban en desacuerdo era en sus descripciones de la naturaleza de la dominación no mediada. Para Neumann se producía todavía en las líneas de la dominación capitalista sobre el trabajador explotado, sin que el Estado actuara para disminuir la malignidad del conflicto de clases. En consecuencia, podía todavía escribir: «existe allí objetivamente un antagonismo profundo entre las dos clases. Si explotará o no, no lo sabemos»[111]. Para Horkheimer, por otra parte, sin la amortiguación del mercado capitalista, la dominación se estaba haciendo cada vez más psicosocial. Siguiendo a Pollock, afirmaba que el Estado era el perpetrador principal de la dominación, que incluía también la aplicación deliberada del terror y la coerción. Oportunamente, sin embargo, el rol del Estado comenzaría a dismi-

---

[109] *Idem,* p. 472.
[110] *Idem,* p. xii.
[111] *Idem,* p. 471.

nuir en sus análisis, a medida que la dominación se convertía en una especie de condición que penetraba la sociedad en su conjunto. Aquí los argumentos de Horkheimer relativos al rol creciente del ethos tecnológico jugaban un papel fundamental. Como veremos cuando examinemos la obra posterior de la Escuela de Francfort, especialmente la vinculada a sus análisis de la sociedad americana, la dominación en la que Marcuse iba a popularizar como una sociedad «unidimensional» parecía existir sin la dirección consciente de los dominadores, fueran éstos políticos o económicos. Como resultado, parecía más siniestra e invulnerable, y las posibilidades de una acción eficaz para negarla parecían todavía más remotas.

En síntesis, pues, podría decirse que el Institut empleó dos enfoques generales en sus análisis del fascismo. Uno, asociado con Neumann, Gurland y Kirchheimer, centrado sobre los cambios en las instituciones económicas, políticas y legales, con referencias sólo de pasada a la psicología social o la cultura de masas. Sus supuestos básicos eran los de un marxismo más ortodoxo, que subrayaba la centralidad del capitalismo monopolista, aunque con una elaboración considerable. El otro enfoque fundamental, seguido por el grupo que rodeaba a Horkheimer, veía al nazismo como el ejemplo más extremo de una tendencia general hacia la dominación irracional en Occidente. Aunque de acuerdo en que esto se había producido como un desarrollo del capitalismo avanzado, ya no consideraba la subestructura económica como el punto crucial de la totalidad social. Prestaba, en cambio, cada vez más atención a la racionalización tecnológica como una fuerza institucional y a la racionalidad instrumental como un imperativo cultural. Al hacer así, exploraba con mayor interés que Neumann o los otros de su tendencia los mecanismos psicosociales de obediencia y las fuentes de violencia. Al señalar los diversos aspectos en que el capitalismo avanzado había impedido el cumplimiento de las profecías de Marx acerca de su colapso, manifestaba un escepticismo más profundo sobre las posibilidades de cambio que iba a aumentar con el paso de los años.

Como el análisis de Horkheimer y Pollock había ido más allá de la concentración marxista ortodoxa sobre la economía, podía aplicarse más fácilmente a los fenómenos sociales americanos después de la guerra. La econo-

mía de Estados Unidos, después de todo, podía caracterizarse como capitalista monopolista, pero su sociedad había mostrado lo mismo resistencias frente al fascismo. La transformación de Neumann y sus colegas en inquietos liberales después de la guerra quizá pueda atribuirse parcialmente a su reconocimiento de esta realidad. El grupo en torno a Horkheimer, por otra parte, compartía el pesimismo sobre el futuro de una revolución proletaria, pero no se pasó al liberalismo en el mismo sentido que Neumann, Kirchheimer y Gurland. En el caso de Marcuse, como veremos, el radicalismo se intensificó. En el de Horkheimer y Adorno, la cautela aumentó, pero el análisis básico nunca se hizo verdaderamente liberal o pluralista en sus supuestos. Pero hablar de hechos de la postguerra ahora, sin embargo, significaría anticipar nuestro relato. Esto no es posible hasta tanto no discutamos, en los próximos capítulos, el nuevo enfoque de la atención del Institut sobre los Estados Unidos.

Antes de ocuparnos del análisis del Institut sobre la sociedad americana, debemos actualizar su historia durante la guerra. Con la expansión del poder del fascismo en Europa y la entrada de Estados Unidos en la guerra vino una reorganización general de la estructura institucional del Institut y una reconsideración de sus fines. La filial francesa, única avanzada del Institut en Europa al comenzar la guerra, se cerró al ser ocupado París en 1940. Durante la década de 1930 la oficina de París no sólo había sido un vínculo con los editores del Institut y una fuente de datos para los *Studien über Autorität und Familie,* sino también un vínculo con la comunidad cultural y académica francesa. No era Walter Benjamin el único colaborador de la *Zeitschrift* que vivía en París. También escribieron para ella Raymond Aron, Alexandre Koyré, Jeanne Duprat, Paul Honigsheim, Maxime Leroy, Bernard Groethuysen y A. Demangeon. Bouglé fue uno de los dos distinguidos investigadores europeos que en 1938 dieron una serie de conferencias públicas en la filial neoyorquina del Institut. (El otro fue Morris Ginsberg.)

Ahora el vínculo se había roto. Además, la Librairie Felix Alcan ya no podía continuar imprimiendo la *Zeitschrift.* El Institut decidió en cambio publicar en Estados

Unidos la tercera sección del volumen de 1939, que apareció en el verano de 1940. Esto requería una revisión de la antigua renuencia del Institut a escribir en inglés. Como explicaba Horkheimer en su prólogo a los nuevos *Studies in Philosophy and Social Science:*

> La filosofía, el arte y la ciencia han perdido su hogar en la mayor parte de Europa. Inglaterra pelea ahora desesperadamente contra la dominación de los estados totalitarios. América, especialmente Estados Unidos, es el único continente donde resulta posible la continuación de una vida científica. Dentro del marco de las instituciones democráticas de este país, la cultura todavía disfruta de la libertad sin la cual, creemos, es incapaz de existir. Al publicar nuestra revista en su nueva forma deseamos dar expresión concreta a esta convicción [112].

Publicar en Estados Unidos, sin embargo, era más caro que hacerlo en Europa, y los fondos del Institut ya no eran lo que solían. A fines de la década de 1930 sus recursos financieros habían tropezado con un obstáculo bastante serio. Inversiones desafortunadas en el mercado de valores, una transacción inmobiliaria desastrosa en Nueva York y la distribución de sumas considerables de dinero a otros refugiados en el equipo ampliado del Institut dieron como resultado una limitación de sus opciones financieras. Así, hacia 1941, cuando el Institut transfirió el resto de su capital desde Suiza y Holanda a Estados Unidos, donde lo administraron la Kurt Gerlach Memorial Foundation, la Hermann Weil Memorial Foundation y la Social Studies Association [113], la cantidad traida no bastaba para permitir la continuación de todos los proyectos del Institut. Una de las primeras víctimas fue la revista *Studies in Philosophy and Social Science,* que inicialmente se convirtió en un anuario, y

---

[112] Horkheimer, Prefacio a *SPSS* VIII, 3 (1939), p. 321. Fechado en realidad en julio de 1940.

[113] En el consejo de directores de la Social Studies Association figuraban Charles Beard, Robert MacIver, Robert Lynd, Morris Cohen y Paul Tillich, todos viejos amigos del Institut. («Supplementary Memorandum on the Activities of the Institut fromm 1939 to 1941», mimeografiado; en la colección de Friedrich Pollock en Montagnola).

luego, en marzo de 1942, con el tercer número del volumen nueve (oficialmente 1941), dejó de aparecer hasta el final de la guerra. Ya nunca reaparecería en su forma original, acabando así con una publicación de distinción y logros notables. Echando una mirada retrospectiva, podría muy bien afirmarse que la breve década de su existencia fue la verdadera *Blütezeit* del Institut, su período de mayor creatividad.

Los problemas financieros del Institut también exigían una reducción de su equipo, que había aumentado con el flujo de nuevos refugiados desde Europa. Algunos de los asociados del Institut —Karl Landauer, Andries Sternheim y, más prominentemente, Walter Benjamin— habían resistido sus ruegos para emigrar hasta que fue demasiado tarde. En muchos otros casos, sin embargo, la huida acabó con éxito. Durante la guerra los nuevos «asociados de investigación», a menudo muy periféricamente asociados con el Institut, incluían a Karl Wilhelm Kapp (economía), I. Graebner (antisemitismo), Fritz Karsen (educación)[114], Olga Lang (sinología), Wilhelm Mackauer (historia), Alois Schardt (arte), Joseph Soudek (economía), Edgar Zilsel (sociología), Paul Lazarsfeld (sociología), Maximilian Beck (filosofía), Kurt Pinthus (literatura) y Hans Fried (sociología). Muchos de ellos, aparte de otros recipiendarios de subsidios del Institut como Joseph Maier, marido de Alice Maier, no podían continuar en el reducido presupuesto del Institut.

Entre los miembros más antiguos del equipo existía el mismo problema. Hacia 1939, como hemos visto, Fromm había partido para reanudar su práctica privada, Gumperz estaba trabajando como corredor de bolsa y Wittfogel había encontrado nuevas fuentes de ingresos. Adorno había sido empleado *part-time* por el Radio Research Project de Lazarsfeld en Princeton y más tarde en Columbia, que era además una fuente de investigación y de asistencia secretarial para Lowenthal. El asesoramiento al gobierno era también un medio para suplementar los ingresos a la vez que se hacía un trabajo útil. Neumann fue el primero en dirigirse a Washington

---

[114] Entre los nuevos asociados de investigación, Karsen era el que más había contribuido a la *Zeitschrift*, con dos trabajos bibliográficos, «Neue Literatur über Gesellschaft und Erziehung», *ZfS* III, 1 (1934), y «Neue amerikanische Literatur über Gesellschaft und Erziehung», *ZfS* VIII, 1 (1939).

para colaborar en el esfuerzo bélico. En 1942 se unió al Board of Economic Warfare como su asesor principal y a continuación, poco después, a la Office of Strategic Services, como delegado general de la sección centroeuropea de la Research and Analysis Branch. El alejamiento de Neumann del Institut, que sería permanente, se vio apresurado por diferencias tanto personales como teóricas con figuras más antiguas del Institut [115], como en los casos anteriores de Fromm y Wittfogel. A Horkheimer le desagradó la forma sumaria en que aparecían considerados los argumentos de Pollock en *Behemoth.* Más aún, había una rivalidad latente entre ellos a propósito de la selección de un profesor de Columbia entre los miembros del Institut. Las figuras más antiguas del período de Francfort se mostraban alarmadas ante la perspectiva de que Neumann, con sus opiniones divergentes, pudiera representar al Institut en la facultad regular de Columbia. En efecto, después de la guerra se ofreció este cargo a Neumann y él lo aceptó, pero por esa época el Institut había resuelto poner fin a su conexión con Columbia.

Otros miembros del Institut pasaron una parte considerable de su tiempo en Columbia durante la guerra. Kirchheimer también se unió a la OSS, como hizo Marcuse después de completar *Reason and Revolution,* su última publicación extensa durante más de una década. Aquí eran miembros de una notable comunidad de intelectuales que incluía a investigadores tan distinguidos como Hajo Holborn, Norman O. Brown, Carl Schorske, H. Stuart Hughes, Leonard Krieger, Crane Brinton y Franklin Ford. Antes de unirse a la OSS Marcuse había trabajado un corto tiempo con la Office of War Information. La OWI fue también el centro del trabajo de Lowenthal para el gobierno a partir de 1943. Aunque continuó ocupando parte de su tiempo en la oficina neoyorquina del Institut, trabajó durante un tiempo como jefe de sección de la OWI. Pollock fue un asesor ocasional de la división antimonopolios del Departamen-

[115] Entrevistas con Marcuse en Cambridge, Mass. (mayo de 1968), y con Lowenthal (agosto de 1968). No debieran exagerarse las fricciones de Neumann con otros miembros del Institut. Pollock, con quien se hallaba más claramente enfrentado en cuestiones teóricas, hizo su elogio en su funeral en Suiza, en diciembre de 1954.

to de Justicia y del Board of Economic Warfare. Gurland, aunque permaneciera en Nueva York la mayor parte del tiempo, halló la forma de colaborar con Kirchheimer y Neumann en un estudio, *The Fate of Small Business in Nazi Germany* [116], para un subcomité especial del Senado dirigido por Claude Pepper.

A pesar de la reducción del presupuesto del Institut y de la dispersión parcial de su equipo, el esfuerzo para continuar su trabajo científico no decayó. Pero por primera vez, para hacer posibles sus proyectos se necesitaron subsidios suplementarios. En febrero de 1941, se anunció la perspectiva de un análisis de los «Aspectos Culturales del Nacional Socialismo» [117], bajo la dirección conjunta de Horkheimer y Eugene N. Anderson, de la American University of Washington. Las responsabilidades previstas para las secciones individuales eran las siguientes: Pollock iba a estudiar la burocracia; Lowenthal, literatura y cultura de masas; Horkheimer, anticristianismo; Neumann, la permeación ideológica del proletariado y las nuevas clases medias; Marcuse, la guerra y la generación de la posguerra, y Adorno, arte y música. Se describió a Grossmann como un «asesor en historia económica, estadística y economía para todas las secciones en que estos problemas puedan tener cabida» [118]. Pero no se pudo comenzar con el proyecto por falta de un copatrocinador. Tampoco había dinero disponible para continuar la publicación de los *Studies in Philosophy and Social Science* como un anuario. En efecto, sólo en octubre de 1943, al obtener el apoyo del American Jewish Committee y del Jewish Labor Committee, pudo el Institut consagrar sus energías colectivas a un proyecto grande y costoso. La serie resultante,

---

[116] GURLAND, NEUMANN y KIRCHHEIMER, *The Fate os Small Business in Germany* (Washington, D. C., 1943). El estudio fue parcialmente financiado por un subsidio de la Carnegie Foundation. El subcomité de Pepper había sido designado para estudiar los problemas del pequeño comercio americano. La conclusión del libro, de que el pequeño comercio en Alemania había sido atrapado por el enfrentamiento entre los grandes negocios y la clase obrera encajaba bien con los fines del subcomité.

[117] «Cultural Aspects of National Socialism», en la colección de Lowenthal en Berkeley. Otro proyecto abortado para el cual el Institut trató de obtener apoyo era un estudio de la reconstrucción de la sociedad alemana durante la posguerra.

[118] *Idem*, p. 51.

Studies in Prejudice, será analizada en el capítulo VII.

En un caso, la recuperación financiera del Institut permitió invertir la tendencia hacia la reducción de su equipo. Paul Massing, que se había incorporado como asociado de investigación en 1941, en los próximos años llegó a ser uno de los colaboradores más importantes del Institut. Sin embargo, no era totalmente un advenedizo a los asuntos del Institut, ya que había comenzado su disertación bajo la dirección de Grünberg en 1927 [119]. No obstante, en un sentido Massing era una aportación única. A diferencia de la mayoría de las restantes figuras importantes en la historia del Institut, era de origen gentil, factor que, como sentiría más tarde, impidió su plena aceptación por parte del círculo interior del Institut. En la década de 1920, Massing había sido amigo íntimo de Karl Wittfogel por razones tanto personales como políticas. Como Wittfogel, era uno de los varios miembros del partido comunista asociado con el Institut antes de la emigración. (Se había incorporado al partido en 1927.) Y como su amigo mayor —Massing nació en una pequeña aldea cerca de Koblenz en 1902, seis años después que Wittfogel—, cuando Hitler tomó el poder fue recluido por causas políticas en un campo de concentración. Ambos fueron liberados más o menos al mismo tiempo y ambos dejaron Alemania en 1934. Cada cual escribió sobre sus experiencias en el campo de concentración en novelas publicadas con seudónimos: la de Wittfogel se titulaba *Staatliches Konzentrationslager VII*; la de Massing, *Schutzhäftling 880*, y se publicó bajo el nombre de Karl Billinger, que había escogido caprichosamente como una combinación de John Billinger, el experto criminal, y Richard Billinger, un poeta alemán encarcelado por los nazis [120]. Acompañada de una in-

---

[119] La disertación era un estudio de la situación agraria en Francia después de la primera guerra mundial. Massing llevó a cabo gran parte de la investigación en la Sorbona y después de haberla concluido pasó dieciocho meses en el Instituto Agrario de Moscú. (Esta información biográfica y la que viene a continuación proceden de una entrevista con Massing en Nueva York, 25 de noviembre de 1970.)

[120] MASSING (pseudónimo: Karl Billinger), *Schutzhäftling 880* (París, 1955); WITTFOGEL (seudónimo: Klaus Hinrichs), *Staatliches Konzentrationslager VII* (Londres, 1936). La información acerca del seudónimo proviene de mi entrevista con Massing en Nueva York.

troducción prosoviética de Lincoln Steffens, la novela de Massing se tradujo al inglés como *Fatherland* en 1935. Su publicación en inglés le costó caro, ya que demoró su naturalización hasta fines de la década de 1940.

Otro paralelo entre los dos hombres fue su creciente desilusión con el comunismo. Wittfogel había dejado de contribuir al partido en la época en que se marchó desde el continente hacia Inglaterra, en 1934, ocho meses antes de su emigración a Estados Unidos. La ruptura final con su pasado comunista, sin embargo, no se produjo hasta el verano de 1939, después de sus experiencias en China a mediados de la década de 1930[121]. La apostasía de Massing fue bastante más dramática. Aunque después de su liberación del campo de concentración había hecho un breve viaje a Estados Unidos, él y su esposa, Hede, retornaron a Europa a trabajar para el partido. En 1937 se lo convocó a Moscú para discutir sus problemas con sus superiores. Por esta época los procesos de depuración estaban en su apogeo, y como muchos otros, Massing se estaba desilusionando con las prácticas stalinistas. Aunque su mujer trató de disuadirlo, decidió ir a Moscú, como él mismo recuerda, por puro sentido del honor, a fin de anunciar su ruptura con el comunismo. Lo que comenzó como una visita de dos semanas terminó en una pesadilla de ocho meses sin certeza de salvación[122]. Finalmente, en 1938, se le permitió dejar Moscú y el partido, pero su vinculación con el comunismo no estaba todavía totalmente rota. Después de regresar, empezó una comparación de la política exterior de Hitler con las intenciones anunciadas en *Mein Kampf*, con la esperanza de concluir un libro comercial. *Hitler Is No Fool*, como se tituló finalmente, apareció en 1940 publicado por Modern Age, en aquella época secretamente controlada por editores comunistas. La afirmación de «Karl Billinger» de que la guerra en el oeste era meramente un paso preliminar para una invasión del este iba contra la nueva línea del partido después del pacto nazi-soviético. Por consiguiente, el libro fue suprimido por los propios editores, quie-

---

[121] Véase el testimonio de Wittfogel el 7 de agosto de 1951, Internal Security Subcommittee of the Senate Judiciary Committee, 82 nd Congress, 1951-1952, vol. III, p. 276.

[122] Para una descripción del viaje, véase Hede Massing, *This Deception* (Nueva York, 1951), pp. 244 y ss.

nes trataron, en la medida de lo posible, de recuperar los ejemplares ya impresos.

La pérdida del libro de Massing se produjo simultáneamente con la pérdida de su amistad con Wittfogel, aunque por las razones precisamente opuestas. Como se señaló antes, después de su viaje a China, Wittfogel comenzó a girar hacia la derecha. Su tercera esposa, Esther Goldfrank, era conservadora, y parece haber influido en la intensidad del cambio de Wittfogel. Además de abandonar el partido, empezó a desconfiar de todos aquellos que hubieran tenido alguna conexión con él. Massing caía en esta categoría, y sus relaciones con Wittfogel se deterioran progresivamente. La ruptura final vino en 1948, recuerda Massing, a raíz de su negativa a apoyar incondicionalmente las acusaciones de Ruth Fischer en su *Stalinist Germany*. Según Wittfogel, su desacuerdo tuvo razones más personales [123]. Lo que está claro es que Massing, que ya no era miembro del partido pero tampoco deseaba compartir el anticomunismo fanático de Wittfogel, había alcanzado una posición política bastante similar a la de la dirección del Institut. En 1941, cuando se incorporó a sus filas, su carrera política estaba definitivamente concluida. En efecto, su obra en la década de 1940 mostraba poca influencia del marxismo que había profesado tan activamente en una época anterior. En esto reflejaba el alejamiento gradual del Institut de una actitud agresivamente marxista, algunos de cuyos efectos hemos visto en este capítulo. En efecto, durante la guerra y la inmediata posguerra, un cierto número de factores contribuyeron a este cambio en la actitud de la Escuela de Francfort hacia el marxismo. Esto se verá más claramente en nuestras discusiones posteriores de su obra en la década de 1940.

Quizá el cambio más importante en la historia del Institut durante la guerra se debió a la salud de Horkheimer. Debido al estado delicado de su corazón, sus doctores le aconsejaron dejar Nueva York y buscar un clima más benigno. Como resultado, Horkheimer, acompañado por Adorno, quien vino principalmente por leal-

---

[123] Conversación con Wittfogel en Nueva York, 21 de junio de 1971.

tad personal[124], se trasladó a Pacific Palisades, cerca de Santa Mónica, en California, a principios de 1941. Sin el estímulo personal de Horkheimer, la filial neoyorquina del Institut perdió parte de su vitalidad. Quedaron como directores Lowenthal y Pollock, y continuaron trabajando allí Marcuse, Kirchheimer, Gurland, Massing y Felix Weil. Sin embargo, el volumen de la investigación, a raíz de todas las causas ya mencionadas, declinó generalmente durante la guerra. En junio de 1944 el edificio de 117 *th* Street fue cedido a la U. S. Navy para cursos de entrenamiento, y el Institut debió mudarse a oficinas más pequeñas en Low Memorial Library y en otro edificio de Morningside Heighets. Cuando el Institut distribuyó en 1944 un informe de sus realizaciones titulado «Ten Years on Morningside Heights»[125], claramente el período de Columbia del Institut se acercaba a su fin.

Al trasladarse hacia el este, hacia California, Horkheimer y Adorno dieron una confirmación simbólica del alejamiento del Institut en relación a sus orígenes europeos. Horkheimer, Pollock, Marcuse y Lowenthal se habían naturalizado en febrero de 1940, cuando todavía permanecían en Nueva York. Hacia el fin de la guerra casi todos los miembros del Institut se habían convertido en ciudadanos americanos. La desaparición de la *Zeitschrift* significó para el Institut el comienzo de una nueva audiencia de habla inglesa. A partir de *Punishment and Social Structure,* en 1939, toda la obra publicada del Institut aparecería en su lengua de adopción. En la década de 1940, los *Studies in Prejudice* recomenzaron donde habían concluido los *Studien über Autorität und Familie,* pero ahora centrándose en las formas americanas de autoritarismo.

Con el cambio de tema se produjo un cambio sutil en el centro de la obra del Institut. El autoritarismo americano difería bastante de sus contrapartidas europeas. En vez del terror o la coerción, se habían desarrollado formas más suaves de obligado conformismo. Quizá las más eficaces de ellas podían encontrarse en el campo cultural. De este modo, la cultura de masas

---

[124] Esta fue la razón mencionada por Marcuse durante nuestra entrevista.

[125] «Ten Years on Morningside Heights» (inédito, 1944, en la colección de Lowenthal.

americana se convirtió en una de las preocupaciones centrales del Institut durante la década de 1940. Para comprender su obra, debemos ahora retornar sobre nuestra largamente diferida discusión sobre el análisis de los fenómenos culturales llevado a cabo por el Institut. Hemos considerado ya la contribución de Lowenthal a estos análisis. En el próxico capítulo nos ocuparemos de la obra exhaustiva y penetrante de Adorno y Benjamin en el contexto de la consideración de lo que Horkheimer denominó «la cultura afirmativa» [126].

---

[126] HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS* VI, 1 (1936), p. 219. Marcuse escribió un artículo, «Über den affirmativen Charakter der Kultur», *ZfS* VI, 1 (1937), que examinaremos en el capítulo siguiente.

VI

TEORIA ESTETICA Y LA CRITICA DE LA CULTURA DE MASAS

> No hay un documento de la civilización que al mismo tiempo no sea un documento de la barbarie.
>
> WALTER BENJAMIN

> Lo que hay que aclarar no es que la goma de mascar perjudique a la metafísica, sino que la goma de mascar *es* metafísica.
>
> MAX HORKHEIMER

> La cultura de masas es un psicoanálisis al revés.
>
> LEO LOWENTHAL

La crítica estética marxista, como ha afirmado George Steiner[1], ha discurrido tradicionalmente a lo largo de dos líneas independientes. La primera, derivada básicamente de los escritos de Lenin y codificada por Zhdanov en el primer Congreso de Escritores Soviéticos, en 1934, halla mérito sólo a aquellas obras que exhiben un partidismo político manifiesto. La exigencia de Lenin de una *Tendenzliteratur* (literatura partidarial), concebida en lucha contra el formalismo estético a principios de siglo, culminó finalmente en la ortodoxia estéril del realismo socialista stalinista. El segundo rasgo, que Steiner entre muchos considera como más fructífero, sigue la orientación de Engels, quien evaluó el arte menos por las intenciones políticas de su creador que por su significación social inherente. El contenido social objetivo de una obra, mantenía Engels, podría muy bien ser contrario a los deseos proclamados del artista y podría expresar más que sus orígenes de clase. Este segundo enfoque ha sido cultivado por críticos no soviéticos a los que Michel Crouzet una vez denominó paramarxistas. Entre los más prominentes cabría destacar, en diferentes momentos de sus carreras, a Jean-Paul Sartre y Lucien Goldmann en Francia, Edmund Wilson y Sidney Finkelstein en Esta-

[1] GEORGE STEINER, «Marxism and the Literary Critic», *Language and Silence* (Nueva York, 1967).

dos Unidos y miembros de la Escuela de Francfort en Alemania.

Para Steiner, como para otros comentadores, Georg Lukács presenta un caso complejo, con características que lo ubiquen a la vez en ambos campos. Lukács, ciertamente el crítico más dotado entre quienes permanecieron en la órbita soviética, trató de superar la división entre las posiciones de Lenin y Engels. Al desarrollar la ahora famosa dicotomía de Engels entre realismo y naturalismo —el primero, ejemplificado en las obras de Shakespeare, Goethe y Balzac, reconciliando el mundo objetivo y la imaginación subjetiva orgánicamente; el segundo, acabadamente ilustrado por los escritos de Zola, reflejando mecánicamente el contorno fenoménico no asimilado del artista—, Lukács perseguía una distinción importante olvidada por los zhdanovistas ortodoxos. Zola, a pesar de sus simpatías por los oprimidos, sostenía Lukács, es artísticamente inferior al realista Balzac, cuya imaginación artística le permitió retratar la totalidad histórica con mayor fidelidad. Consideraciones similares llevaron a Lukács a formular en *The Historical Novel* un imprevisto elogio de las obras de Sir Walter Scott [2].

Y, sin embargo, Lukács, el hombre que repudió su propia *Historia y conciencia de clase* debido a las críticas de la jerarquía del partido, nunca se liberó verdaderamente de la camisa de fuerza leninista. Esto era visible en varios aspectos. Uno de los mejor conocidos es su hostilidad prácticamente inflexible ante cualquier tipo de modernismo artístico [3]. Lukács ignoró a escritores como Proust, Joyce y Kafka a causa de su supuesto formalismo y subjetividad. Lukács asoció gran parte del arte del siglo XX con el pretendido irracionalismo de los escritos de Dostoyewsky, Nietzsche y Kierkegaard [4]. Junto con esta actitud había una preferencia más bien con-

---

[2] GEORG LUKÁCS, *The Historical Novel*, trad. de Hannah y Stanley Mitchell (Boston, 1963), pp. 30-63.

[3] Con su *Wider den missverstandenen Realismus* (Hamburgo, 1958), después de la muerte de Stalin, Lukács de algún modo atenuó su hostilidad. Véase el ensayo de Roy Pascal en *Georg Lukács: The Man, His Work and His Ideas*, ed. por G. H. R. Parkinson (Nueva York, 1970).

[4] Véase su extensa polémica contra el «irracionalismo» en LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlín, 1954).

servadora por las obras maestras de la cultura burguesa y una deferencia con poco de crítica ante los productos del realismo socialista. Este último aspecto de su obra se debió quizá a una apreciación excesivamente optimista de la reconciliación de las contradicciones ya lograda en los países socialistas [5]. Otra manifestación más de su adhesión a las pautas leninistas aparecía en su relativa indiferencia frante a los efectos de la innovación tecnológica sobre el arte: el conflicto de clase continuaba siendo el único motor de la historia subyacente en su crítica. Pese a todos los aciertos contenidos en el vasto corpus de su obra crítica, el compromiso de Lukács con la autoridad política y su insensibilidad casi temperamental frente al arte moderno le impidieron alcanzar el tipo de flexibilidad crítica lograda por los paramarxistas occidentales, por ejemplo los vinculados a la Escuela de Francfort.

Una vez puntualizado esto, sin embargo, debe reconocerse que gran parte de lo que escribieron los paramarxistas no hubiera sido lo mismo sin algunos escritos de Lukács. *Historia y conciencia de clase,* al margen de lo que su autor haya pensado más tarde sobre ella, fue una obra seminal para los paramarxistas, como admitiría Benjamin al menos [6]. Como reconocería también Adorno en un trabajo muy posterior de tono predominantemente crítico, fue el primer estudio que se centró sobre el problema fundamental de la reificación, la clave para un análisis marxista o neomarxista de la cultura [7]. Más aún, la Escuela de Francfort, como otros paramarxistas, compartió la distinción «engelsiana» entre realismo y naturalismo que Lukács hizo tanto por desarrollar, aunque tendían a estar más de acuerdo con su definición del segundo que del primero [8]. Cualesquiera fueran las discrepancias que los separaron en años sucesivos —y éstas fueron serias —el Instituto y Lukács hablaron sobre pro-

---

[5] La crítica de Marcuse al realismo socialista en su *Societ Marxism: A Critical Analysis* (Nueva York, 1958), subraya esta falacia.

[6] Walter Benjamin, *Briefe,* ed. por Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (Francfort, 1966), vol. I, pp. 350, 355.

[7] Theodor Adorno, «Erpresste Versöhnung», *Noten zur Literatur II* (Francfort, 1961), p. 152. (En preparación en Taurus Ediciones.)

[8] *Véase* Adorno, «*The George-Hofmannsthal Correspondence,* 1891-1906», *Prismas* (Barcelona, 1962), p. 233.

blemas similares desde el interior de una tradición común.

El objetivo de este capítulo es presentar aquellos elementos que hicieron que la crítica estética de la Escuela de Francfort difiriera de sus competidores burgueses tradicionales y marxistas ortodoxos. Se prestará especial atención a las contribuciones de Adorno y Benjamin, con vistazos laterales a Horkheimer, Marcuse y Lowenthal, cuyas discusiones de la cultura de masas serán también consideradas. El capítulo concluirá con un estudio de la forma en que el Institut integró su crítica de arte con su análisis más general de la sociedad moderna.

La generación postGrünberg de miembros del Institut se había interesado por los fenómenos culturales y estéticos desde el mismo comienzo, por supuesto. Hans Cornelius, la influencia académica fundamental sobre un cierto número de miembros del Institut, había sido un artista *manqué* y había escrito extensamente sobre filosofía del arte[9]. Ya se mencionaron las incursiones de Horkheimer en la ficción, que continuarían a través de la década de 1940[10], como también las ocupaciones musicales más sustanciales de Adorno. Ya se ha discutido el estudio de Adorno sobre Kierkegaard, en el que la estética desempeñaba un papel central, como también la crítica estética y teatral de Wittfogel. Y finalmente, ya se ha prestado atención a los numerosos ensayos de Lowenthal en la *Zeitschrift* sobre cuestiones literarias.

Queda por hacer una presentación más completa de los otros componentes del amplio análisis del Institut sobre temas culturales, particularmente la obra de Adorno y Benjamin. Las dificultades de la tarea son formidables. El impulso antisistemático de la Teoría Crítica se hizo extensivo a la crítica cultural que ella promovía. El resultado vuelve el proyecto de síntesis difícil, si no imposible. Además, la forma en que aparecía la crítica era

---

[9] Para una descripción de la formación artística de Cornelius, véase su ensayo «Leben und Lehre», en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, ed. por Raymundo Schmidt (Leipzig, 1923), vol. II. Entre sus trabajos sobre estética se cuentan *Elementargesetze der bildenden Kunst: Grundlagen einer praktischen Asthetik* (Leipzig y Berlín, 1911), y *Kunstpädagogik* (Erlenbach-Zurich, 1920).

[10] En una carta de Horkheimer del 27 de octubre de 1942, Lowenthal se refiere a una novela que Horkheimer había comenzado a escribir (colección de Lowenthal).

una parte esencial de su efecto total. La textura única de un ensayo de Adorno o Benjamin y la estudiada intrincación de sus estilos de prosa resiste la traducción [11], para no hablar de la reducción a sus puntos esenciales. Su modo de razonar raramente era inductivo o deductivo, reflejo de su insistencia en que cada frase, para ser plenamente comprendida, debe ser mediada por la totalidad del ensayo. Leer un escrito, de Adorno o Benjamin recuerda un comentario que se dice formuló el cineasta Jean-Luc Godard cuando se le preguntó si sus películas tenían un principio, un medio y un fin. «Sí —replicó—, pero no necesariamente en ese orden.» Su obra estaba también informada por el principio que Adorno atribuyó a los simbolistas: «La resistencia a la sociedad es resistencia a su lenguaje» [12]. Las dificultades resultantes para el lector medio eran así menos el producto del capricho o la inarticulación que un desafío directo al lector para que respondiera con una seriedad correlativa. El propio Adorno indicaba su propósito indirectamente al escribir sobre la música de Schönberg: «Exige que el oyente componga también en espontánea colaboración su movimiento interno, y le atribuye una praxis en vez de una nueva contemplación» [13]. Otros artistas, como Kafka [14], cuya obra Adorno elogió particularmente, parecen orientarse por la misma consideración.

La preocupación de Benjamin por el lenguaje y el estilo no fue menos. En efecto, como insinuó una vez Adorno [15], Benjamin se vio a sí mismo como el vehículo para la expresión de tendencias culturales objetivas, creencia que olvidó particularmente crucial el modo de expresión. Una manifestación de esto fue su esperanza de llegar a excluir todos los elementos subjetivos de su obra escribiendo un ensayo consistente sólo en citas de otras fuentes [16]. Aunque esto no llegara a ocurrir, Benjamin se esforzó por dar a sus palabras una riqueza y una reso-

---

[11] La edición inglesa de *Prismen* está precedida por un interesante ensayo de Samuel y Shierry Weber sobre las dificultades de traducir a Adorno.
[12] ADORNO, *Prismas*, p. 242.
[13] *Idem*, p. 158.
[14] *Idem*, p. 260.
[15] *Idem*, p. 245.
[16] Semejante a la tarea que parece haberse propuesto Norman O. Brown en *Love's Body* (Nueva York, 1966), donde gran parte del texto consiste en citas.

nancia de las que la prosa normal carecía. Su interés por el Talmud y la Cábala pueden así haberlo llevado a la convicción de que en cada frase existen múltiples niveles de significación [17]. Si el estilo de Benjamin difería del de otros miembros del Institut, esto era un producto de su búsqueda del modo de expresión más concreto posible. Como su pensamiento era más analógico que el de ellos, se sintió menos inclinado a emplear la jerga filosófica tradicional, que descartó como una jerga de rufianes [18]. En efecto, Benjamin y Horkheimer se cruzaron cartas en las que sus diferentes apreciaciones sobre el valor del lenguaje filosófico salieron a la superficie [19]. Ninguno logró convencer al otro, y el estilo de Benjamin continuó más próximo a la prosa evocativa de la literatura artística que al lenguaje denotativo de la filosofía teórica. Esto, aparte de la condición fragmentaria de su obra última, las disputas recientes sobre la autenticidad de algunos de sus textos y la distancia a que siempre se mantuvo de la Teoría Crítica, tornan especialmente difícil una evaluación de su contribución a la obra del Institut.

Sin embargo, con todos estos reparos en la mente, pueden discernirse los trazos generales del enfoque de la Escuela de Francfort sobre estética, compartida por Adorno y, en alguna medida, por Benjamin. Si, como hemos visto antes, el Institut se negó a fetichizar la economía o la política, se mostró igualmente reacio a considerar la cultura como un ámbito aparte en la sociedad. Ocasionalmente, esto parecía indicar un análisis casi reduccionista del arte a un reflejo de tendencias sociales, como cuando el Institut, en una de sus historias oficiales, escribió: «Interpretamos (el arte) como una suerte de lenguaje codificado para procesos que se producen dentro de la sociedad, que debe ser descifrado por medio de un análisis crítico» [20]. Aunque generalmente directo, el Institut se hallaba ciertamente en el polo opuesto a la tradición de las *Geisteswissenschaften* (ciencias cultura-

---

17 Véase su carta a Max Rychner en BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, página 524.

18 Citado por ADORNO, *Prismas*, p. 247.

19 BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, pp. 726-727.

20 «Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History, 1934-1944» (inédito, 1944) (colección de Lowenthal).

les) en Alemania, que tendían a considerar la historia intelectual en un vacío social. Los miembros del Institut nunca se cansaron de atacar la oposición entre la cultura como una esfera superior del esfuerzo humano y la existencia material como un aspecto inferior de la condición del hombre. La interrelación entre cultura y sociedad era tal que la primera nunca consiguió trascender plenamente las insuficiencias de la segunda. De este modo, Adorno elogiaba a Splengler por demostrar «cómo la cultura misma, en tanto que forma y orden, está sometida al ciego dominio» [21]. Y Benjamin declaró escuetamente que «no hay un documento de la civilización que al mismo tiempo no sea un documento de la barbarie» [22].

La evaluación de los fenómenos artísticos como meramente expresiones de la creatividad intelectual era igualmente ajena al pensamiento del Institut. Horkheimer, como se recordará, escribió su *Habilitationschrift* sobre la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant. Casi dos décadas más tarde, retornó al argumento de Kant de que todo acto estético estaba informado por un elemento de humanidad común, de esperanza compartida en el potencial de la humanidad [23]. El sujeto suprahistórico no era, sin embargo, abstractamente trascendental, como había creído Kant, sino en cambio histórico [24]. El tema artístico era en un sentido tanto social como individual. Las obras de arte expresaban así tendencias sociales objetivas no previstas por sus creadores. La supuesta libertad creativa del artista era en algunos aspectos ilusoria. «Al igual que la vida de los artistas —escribió Adorno en su ensayo sobre Valéry y Proust—, tampoco sus formaciones aparecen 'libres' sino desde afuera. Y no son mis reflejos del alma ni encarnación de platónicas ideas, de puro ser, sino 'campos de fuerza' entre el sujeto y el objeto» [25].

---

[21] *Prismas*, p. 71.
[22] BENJAMIN, *Illuminations*, ed. con una introducción de Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn (Nueva York, 1968), p. 258.
[23] MAX HORKHEIMER, «Art and Mass Culture», *SPSS* IX, 2 (1941), p. 291.
[24] También el joven Lukács había pasado por esta transición. Véase LUCIEN GOLDMANN, «The Early Writings of Georg Lukács», *Tri-quarterly* IX (primavera de 1967).
[25] *Prismas*, pp. 198-199. «Campo de fuerza» *(Kraftfeld)*, como se recordará, es el término que Adorno ya había empleado en su crítica de Husserl.

De este modo, para la Escuela de Francfort, el sistema estético del expresionismo, particularmente popular en la Alemania de su juventud, era, en última instancia, falso. En un artículo sobre Kafka escrito durante la década de 1940, Adorno volvió a un argumento ya empleado anteriormente en su crítica de Kierkegaard: «La subjetividad absoluta carece de sujeto... Cuanto más se retrotrae sobre sí mismo el *yo* del expresionismo, tanto más se asemeja al excluido mundo cósico... Pero con ello ha impuesto también a la pura subjetividad necesariamente enajenada de sí misma y convertida en cosa la constricción de una objetividad para la cual la propia alienación es expresión» [26].

Aunque la espontaneidad de la creatividad subjetiva fuera un elemento necesario en el arte genuino, sólo podía realizarse a través de la objetivación. Y objetivación inevitablemente significaba trabajar con materiales ya filtrados a través de la matriz social existente. Esto a la vez significaba la necesidad de por lo menos alguna reificación. En su crítica de Aldous Huxley, Adorno escribió que «la humanidad incluye tanto la reificación como su opuesto, no meramente como la condición en relación a la cual la liberación es posible, sino también positivamente, como la forma en que los impulsos subjetivos, no importa cuán frágiles e insuficientes puedan ser, se realizan, pero sólo al ser objetivados» [27]. El uso que Adorno hace en este pasaje de reificación como sinónimo de objetivación indica su pesimismo acerca de la total desreificación de la vida. Aquí el énfasis sobre la no identidad, que ya hemos examinado, era especialmente evidente. Podía uno aproximarse a la completa reconciliación de la imaginación subjetiva y los materiales objetivos en las grandes obras de arte, pero nunca lograrla totalmente. De este modo, incluso al discutir artistas como Valéry, Proust, George y Hofmannsthal [28], por quienes sentía el mayor respeto, Adorno escogía discutirlos en parejas dialécticas a fin de trascender la insuficiencia inherente de las realizaciones individuales.

Si la creatividad artística estaba limitada por los fac-

---

[26] *Idem,* pp. 281-282.

[27] *Idem,* p. 112.

[28] Esta observación fue formulada por Ilse Müller-Strömsdörfer en «Die 'helfende Kraft bestimmter Negation'», *Philosophische Rundschau* VIII, 2/2 (enero de 1961), p. 98.

tores sociales, también pasaba otro tanto con la apreciación subjetiva del arte. La noción liberal de «gusto» individual, señalaron a menudo Adorno y Lowenthal [29], había sido totalmente socavada por la liquidación gradual del sujeto autónomo en la sociedad moderna. Las implicaciones de este desarrollo resultaban fundamentales para una comprensión de la cultura de masas, donde la manipulación de las preferencias era casi completa. Como ya hemos visto en el capítulo cuarto, al discutir el ensayo de Lowenthal sobre la lectura de Dostoyewsky en la Alemania de preguerra, el Institut veía los cambios en la recepción del arte como un campo válido para su investigación.

Lo que distinguía a la sociología del arte de la Escuela de Francfort de sus progenitores marxistas más ortodoxos, sin embargo, era su negativa a reducir los fenómenos culturales a un reflejo ideológico de los intereses de clase. En palabras de Adorno, «la tarea de la crítica consiste menos en inquirir las determinadas situaciones y relaciones de intereses de las que corresponden fenómenos culturales dados que en descifrar en los fenómenos culturales los elementos de la tendencia social general a través de los cuales se realizan los intereses más poderosos. La crítica cultural se convierte en fisiognómica social» [30]. En efecto, una de las fuentes de desacuerdo entre Adorno y Benjamin era la tendencia de este último a buscar correspondencias más específicas entre grupos sociales y fenómenos culturales [31].

El énfasis de la Teoría Crítica sobre la dialéctica y la negación evitó que sus análisis del arte se convirtieran en simples ejercicios de decodificación de referencias de clase, aunque esto no estuviera totalmente ausente en la obra del Institut. El arte era no sólo la expresión y el reflejo de tendencias sociales existentes, sino también —y aquí es donde el Institut divergía más marcadamente de la crítica leninista, y también de Lukács— el arte genuino actuaba como el vedado final de los anhelos humanos de esa «otra» sociedad más allá de la actual. «El

---

29 ADORNO, «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», *ZfS* VII, 3 (1938), p. 321; LEO LOWENTHAL, *Literature, Popular Culture and Society* (Englewood Cliffs, N. J., 1961), p. 12.

30 *Prismas*, p. 24.

31 BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, p. 785; ADORNO, *Prismas*, p. 247.

arte», escribió Horkheimer, «desde que conquistó su autonomía, ha preservado la utopía que se desvaneció en la religión» [32]. La noción de Kant acerca del desinterés de la belleza era, por consiguiente, errónea: el arte verdadero era una expresión del legítimo interés del hombre en su felicidad futura. El arte, para emplear una frase de Stendhal que al Institut le agradaba especialmente citar, daba *«une promesse de bonheur»* [33]. Así, aunque falsas en un sentido, las aspiraciones de la cultura a trascender la sociedad resultaban verdaderas en otro.

No toda la cultura era una estafa burguesa, como parecían pensar a veces los marxistas vulgares [34]. No todo el arte era simplemente falsa conciencia o ideología. Una crítica de arte dialéctica o «inmanente», afirmaba Adorno, «recoge consecuentemente el principio de que no es la ideología la que es falsa, sino su pretensión de estar de acuerdo con la realidad» [35]. Una de las formas en que el arte podría ofrecer una «verdadera» anticipación de la sociedad futura era en su reconciliación armoniosa de forma y contenido, función y expresión, elementos subjetivos y objetivos. Ciertos artistas, como Beethoven o Goethe, fueron capaces de alcanzar al menos momentos de una realización semejante en su obra, aunque «la utopía del arte vuela por encima de las obras» [36]. En efecto, de acuerdo con la desconfianza de la Teoría Crítica hacia cualquier representación positiva de las contradicciones, las armonías que más admiraba contenían siempre un reconocimiento de que una reconciliación solamente estética era insuficiente: «Para la crítica inmanente lo logrado no es tanto una formación que reconcilie las contradicciones objetivas en el engaño de la

---

32 HORKHEIMER, «Art and Mass Culture», p. 292. Para una ampliación de la conexión entre religión y arte, véase ADORNO, «Theses upon Art and Religion Today», *Kenyon Review* VII, 4 (otoño de 1945).

33 Nietzsche fue el primero en coger esta frase y emplearla contra la definición de belleza de Kant como un objeto de deseo desinteresado. Marcuse la usó por primera vez en «The affirmative Character of Cultura», *Negations*: *Essays in Critical Theory,* trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), p. 115.

34 Así arguyeron HORKHEIMER (seudónimo: Heinrich Regius) en *Dämmerung* (Zurich, 1934), p. 60, y ADORNO en *Prismas*, p. 26.

35 *Prismas,* p. 26.

36 *Idem,* p. 185.

armonía cuanto aquella que exprese negativamente la idea de armonía, formulando las contradicciones con toda pureza, inflexiblemente, según su más íntima estructura»[37]. En otras palabras, hasta que las contradicciones sociales se reconcilien en la realidad, la armonía utópica del arte debe conservar siempre un elemento de protesta. «El arte», escribió Adorno, «y el denominado arte clásico no menos que sus expresiones más anárquicas, siempre fue, y es, una fuerza de protesta de lo humano contra la presión de las instituciones dominantes, religiosas o de otro tipo, a la vez que refleja su sustancia objetiva»[38]. En suma, también la esfera estética resultaba inevitablemente política, una idea, como señalaba Marcuse[39], que se expresó con toda claridad en las *Cartas sobre la educación estética del hombre,* de Schiller.

Sin embargo, no todo lo que pasaba por arte contenía este elemento negativo. En efecto, en el corazón de la crítica del Institut a la cultura de masas estaba su creencia de que la «*promesse de bonheur*», la visión de la otra sociedad, había sido erradicada sistemáticamente de lo que era cada vez más una «cultura afirmativa» *. En el capítulo próximo veremos la seriedad con que la Escuela de Francfort tomó esta evolución. Más necesario ahora en nuestra dicusión del enfoque del Institut sobre la cultura es observar que, incluso en sus momentos de mayor pesimismo acerca de la eliminación de la negatividad, habitualmente aparecía una salvedad dialéctica. (Podría también decirse otro tanto de la popularización posterior de este análisis llevada a cabo por Marcuse en *One-dimensional Man,* aunque aquí las salvedades

---

[37] *Idem,* pp. 26-27.

[38] ADORNO, «Theses on Art and Religion Today», p. 678.

[39] MARCUSE, «The «Affirmative Character of Culture», p. 117. Este iba a ser el tema fundamental de su *Eros and Civilization* (Boston, 1955).

* «Por cultura afirmativa —escribió Marcuse— queremos decir esa cultura de la época burguesa que en el curso de su propio desarrollo condujo a la segregación entre la civilización y el mundo espiritual y mental que está también considerado como superior a la civilización. Su característica decisiva es la afirmación de un mundo eternamente mejor, universalmente obligatorio y más valioso que debe ser incondicionalmente afirmado: un mundo esencialmente distinto al mundo concreto de la lucha cotidiana por la existencia, y no obstante realizable por cada individuo para sí mismo 'desde dentro', sin ninguna transformación del estado de hecho» (*Negations,* p. 95).

eran menos y más distantes entre sí.) Un buen ejemplo de esta renuencia a cerrar la posibilidad de una negatividad apareció en el artículo de Adorno sobre Thorstein Veblen en los *Studies in Philosophy and Social Science* en 1941. La noción de «consumo conspicuo» de Veblen, que podría considerarse parte integral de cualquier análisis de la cultura de masas, fue atacada por Adorno por su superficialidad no dialéctica. «La satisfacción realmente sentida por el hombre», escribió, «no puede separarse del consumo conspicuo. No hay felicidad que no prometa cumplimiento al deseo constituido socialmente, pero tampoco la hay que no prometa también lo otro en el cumplimiento de aquello» [40]. En otras palabras, incluso el deseo distorsionado de reconocimiento de la posición contenía un elemento crítico en su exigencia, en primer término, de felicidad real, y segundo, en su reconocimiento de que una condición semejante necesariamente incluía un componente social. El consumo, aunque conspicuo, todavía significaba una protesta contra el ascetismo que tanto desagradaba a la Escuela de Francfort.

Entre las características salientes de una «cultura afirmativa» había un momento ascético semejante. Como vimos al discutir la naturaleza del materialismo del Institut, la exigencia de felicidad era un elemento fundamental en la Teoría Crítica. Aquello que dijo Adorno más tarde sobre Benjamin podría muy bien servir como una descripción de la Escuela de Francfort en su conjunto: «Todo lo que Benjamin dijo y escribió suena como si el pensamiento recogiera las promesas de los cuentos y de los libros infantiles, en vez de recusarlas con despectiva madurez de adulto; tan literalmente, que hace perceptible hasta el pleno cumplimiento real del conocimiento. Lo que queda desde el principio recusado en su topografía filosófica es la renuncia» [41]. Más aún, la noción de verdadera felicidad del Institut iba mucho más allá de su ecuación con un bienestar económico, que caracterizaba el pensamiento limitado de muchos marxistas ortodoxos. En efecto, la misma separación de cultura y contentamiento material fue una de las claves que el Institut vio como reveladoras de la incapacidad

[40] *Prismas*, pp. 88-89.
[41] *Idem*, pp. 245-246.

del marxismo ortodoxo para trascender una cultura afirmativa. La dicotomía de subestructura y superestructura, con todo lo exacta que haya podido ser al describir un cierto momento en la historia burguesa, no debiera eternizarse. En la sociedad del futuro las dos esferas se integrarían en una forma saludable. Como afirmaba Marcuse en su discusión sobre el hedonismo, la separación continua de la producción y el consumo era parte de una sociedad no libre [42].

Esta integración, sin embargo, era todavía una esperanza utópica. En el presente, la amenaza mayor provenía de las tendencias culturales que implicaban la reconciliación prematura de las contradicciones al nivel de la conciencia popular. El reduccionismo sociológico del marxismo vulgar era una manifestación de esta tendencia. Como en la Teoría Crítica en general, la crítica estética de la Escuela de Francfort mantenía un énfasis decidido sobre la importancia de la mediación [43] y la no identidad. Como Adorno, a semejanza de otros en el Institut, negaba la existencia de principios filosóficos básicos, siempre interpretó incluso los elementos más reificados de la cultura afirmativa como algo más que reflejos derivativos de una realidad más fundamental. «En la medida en que el método dialéctico tiene que recusar hoy la identidad hegeliana de sujeto y objeto, está también obligado a tener en cuenta la duplicidad de momentos» [44]. Un ejemplo del constante apoyo de Adorno en un antirreduccionismo dialéctico estaba en su tratamiento de una de las categorías marxistas fundamentales, el fetichismo de los artículos de consumo (por lo cual Marx quería significar el proceso de extrañar artículos de consumo de sus orígenes humanos, convirtiéndolos así en objetos ajenos, opacos, misteriosos, antes que en

---

[42] MARCUSE, «On Hedonism», *Negations*, p. 198.

[43] En uno de los últimos artículos que escribió, Adorno retornó a la centralidad de la mediación para una genuina teoría estética. Al criticar la noción de comunicaciones en la obra del sociólogo de la música Alphons Silbermann, Adorno escribió: «La mediación está... en el propio objeto, no entre el objeto y aquello a lo cual el objeto es llevado. Lo contenido en las comunicaciones, sin embargo, es solamente la relación entre productor y consumidor» («Thesen zur Kunstsoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* XIX, 1 [marzo de 1961], página 92).

[44] *Prismas*, p. 27.

la encarnación transparente de las relaciones sociales). Aquí estaba en desacuerdo con Benjamin, a quien escribió el 2 de agosto de 1935 que «el carácter fetichista de los artículos de consumo no es un hecho de conciencia, sino dialéctico en el sentido eminente de que produce la conciencia». En otras palabras, era una realidad social y no meramente psicológica. Hablar de la forma artículo de consumo *an-sich* (en sí), como parecía estar haciendo Benjamin, significaba darle un sentido más bien metafísico que histórico [45]. En otro lugar de su ensayo sobre Veblen, Adorno argüía de un modo similar: «Las mercancías-fetiche no son solamente proyección de relaciones humanas impenetrables con el mundo de las cosas. Son también, al mismo tiempo, las quiméricas divinidades que representan lo que no puede agotarse en el cambio, aunque deben precisamente su nacimiento al primado del cambio» [46]. Al criticar a otros críticos culturales tales como Lukács o Veblen, Adorno siempre tuvo cuidado de señalar cualquier huella de reduccionismo que detectara en su obra. Una manifestación frecuente de este reduccionismo era la desestimación de las apariencias como totalmente insustanciales, una falacia que también notaba en la fenomenología filosófica. «La apariencia *es* dialécticamente en tanto que reflejo de la verdad», escribió; «si no se quiere admitir apariencia alguna se convierte uno definitivamente en víctima de ella, pues se pierde con los escombros la verdad misma, que no aparece sino en ellos» [47].

La sensibilidad de Adorno ante la mediación dialéctica se manifestó más claramente en los estudios de música a los que consagró parte fundamental de su energía intelectual a lo largo de toda su vida. Para Adorno, la música polifónica, el menos representativo de los modos estéticos [48], era quizá lo que mejor se adecuaba para

---

45 BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, pp. 672, 676. En el volumen se incluyen varias cartas de Adorno a Benjamin.

46 *Prismas*, p. 86.

47 *Idem*, p. 86.

48 «La música no 'representaba' nada fuera de sí misma; pertenecía al orden de la plegaria y el juego, no de la pintura y la escritura. La decadencia de esta realidad de la música a causa de su conversación en una imagen de sí misma tiende a romper el hechizo» (ADORNO, «Currents of Music: Elements of a Radio Theory» [prospecto inédito para el Princeton Radio Research

la expresión de ese «otro sin imagen que la Teoría Crítica rehusaba definir positivamente. Además, las complejidades de sus mediaciones —compositor, ejecutante, instrumento, reproducción técnica— hacían de la música un campo particularmente rico para el juego de su imaginación dialéctica. Originándose en los ritmos y rituales de la vida cotidiana, la música había trascendido desde hacía mucho tiempo su rol puramente funcional. Estaba así a la vez atada a las condiciones materiales y por encima de ellas, respondía a los cambios en las realidades sociales y, no obstante, era algo más que su mero reflejo.

Ya en 1920, y durante sus años en Viena [49], Adorno comenzó a explorar todas las facetas de la expresión musical: la historia de la composición clásica, la producción actual de la música de vanguardia, la reproducción y recepción de formas musicales, y la composición y función psicosocial de la música popular [50]. En los primeros dos números de la *Zeitschrift*, en 1932, subrayó los principios subyacentes en su aproximación a la música [51]. Desde el principio, Adorno señaló claramente que él no era un musicólogo ordinario. La música, afirmaba, contenía contradicciones sociales en su propia estructura, aunque su relación con la realidad social fuera problemática. Como era el caso con todos los fenómenos culturales, no era ni plenamente un reflejo ni plenamente autónoma. Sin embargo, en la era actual su autonomía estaba severamente amenazada. La mayor parte de la música exhibía las características de un artículo de consumo, dominado más por el intercambio que por el valor funcional. La dicotomía real, afirmaba Adorno, no era entre música «seria» y «ligera» —él nunca fue un defensor de las pautas culturales por sí mismas—, sino más bien entre una música orientada hacia el mercado y otra que no lo estaba. Si en la época actual esta última tendía a volverse incomprensible para muchos oyentes, esto no significaba que fuera objetivamente reaccionaria. La mú-

Project, 1939], p. 72). Debo agradecer al profesor Lazarsfeld el haberme facilitado este trabajo.

49 Muchos de sus primeros artículos aparecieron en la revista que él editaba, *Anbruch*, y en otras como *Musik, Pult und Taktstock*, *Scheinwerfer* y *23*.

50 Varios de estos artículos han sido recogidos en ADORNO, *Moments Musicaux* (Francfort, 1964).

51 ADORNO, «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», *ZfS* I, 1/2 y I, 3 (1932).

sica, como la teoría, debe ir más allá de la conciencia prevaleciente entre las masas [52].

En la primera entrega de su ensayo, Adorno se concentraba en torno a las tendencias básicas en la composición contemporánea, principalmente sobre la oposición entre la música de Schönberg y la de Stravinsky. Concebidos más como la encarnación de ciertos principios estéticos que como personalidades, éstos eran los dos compositores que iban a jugar roles centrales en su obra posterior sobre la *Filosofía de la música moderna* [53]. Como era de prever, las simpatías de Adorno iban hacia el hombre en cuya escuela se había educado, en Viena. El desarrollo de las posibilidades de la atonalidad en Schönberg, afirmaba Adorno, expresaba un rechazo a comprometerse con las disonancias no resueltas de la sociedad contemporánea. El contenido de su período expresionista inicial se apartaba de las falsas reconciliaciones. Con el impudor del artista verdadero, Schönberg permitía a sus propios impulsos inconscientes expresar sus contradicciones. Sin embargo, como la atonalidad trataba de evitar la tonalidad a toda costa, lo apartaba de la pura arbitrariedad llevándolo hacia un orden nuevo basado en una serie dodecafónica que prohibía la repetición de cualquier nota hasta tanto no hubieran sonado todas. Al progresar de este modo, Schönberg había objetivado sus impulsos subjetivos en una forma que lo ponía en contacto con la tradición clásica. La articulación del nuevo orden dodecafónico era un producto dialéctico de su música inicial, no un orden cerrado impuesto desde fuera. Al recluirse en la propia lógica de la música, Schönberg pudo protegerse de algún modo de la presión externa de las fuerzas sociales.

Al volverse hacia una forma musical en la que la alienación y las contradicciones habían sido superadas, podría afirmarse, sin embargo, que Schönberg se había reconciliado con la perpetuación de la alienación en la esfera social. En el nivel más profundo, el ideal de la obra de arte realizada, tomado del arte clásico, podría no ser compatible con los medios que él escogía para realizarlo. La creación de una música «pura», como la noción de Karl Kraus de un discurso «puro», podría

---

52 *Idem*, 1/2, p. 106.
53 ADORNO, *Philosophie der neuen Musik* (Francfort, 1949).

ser, en última instancia, inalcanzable [54]. Pero el esfuerzo de Schönberg para alcanzarlo ofrecía una pauta constante con la cual podía medirse la realidad de la sociedad burguesa.

En años posteriores, podría añadirse entre paréntesis, la estima de Adorno por el elemento crítico, negativo, en la música del tipo de la de Schönberg iba a declinar, especialmente después que la serie dodecafónica se convirtió en un imperativo de composición más rígido entre sus seguidores: «Lo falso no es el procedimiento en sí», escribió en 1952, «—seguramente nadie puede componer hoy que no haya sentido en el propio oído la gravitación hacia la técnica dodecafónica—, sino su hipostalización... El que quiera mantener la fidelidad a Schönberg debe ponerse en guardia contra todas las escuelas dodecafonistas» [55]. En la década de 1930, sin embargo, Adorno identificaba a Schönberg con todo lo que había de progresista en la música moderna.

El caso opuesto era el de Stravinsky, compositor de cuya obra se ocupaba después de una breve consideración de los discípulos de Schönberg, Berg y Webern. Para Adorno, Stravinsky representaba un «objetivismo» neoclásico, antipsicológico, que ignoraba la alienación y las contradicciones de la sociedad moderna y retornaba a formas tonales preburguesas como la danza. A diferencia de los románticos, quienes usaban el pasado como una negación del presente, los objetivistas se contaban entre los abastecedores de la cultura *völkisch*, que no dialécticamente adoptaba formas antiguas para las necesidades actuales. Aunque fuera difícil ilustrar satisfactoriamente la conexión mediadora, Adorno llegaba al extremo de insinuar que en un cierto sentido el objetivismo era una correlación del fascismo. Su empleo de ritmos neoprimitivos correspondía a los *shocks* del *Erlebniss* (experiencia) no integrado fomentados por la sociedad fascista. La irracionalidad de los principios objetivistas de composición —el «gusto» del compositor era más decisivo que la dialéctica inmanente de la música— sugería el control arbitrario del Führer fascista [56]. Los fascistas

[54] ADORNO, «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», 1/2, p. 112.

[55] *Prismas*, pp. 179-180.

[56] ADORNO, «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», 1/2, p. 116. La relación entre objetivismo neoclásico y fascismo no

podían atacar a Stravinsky por su «destructividad», pero lo supieran ellos o no, la música de Stravinsky expresaba su ideología.

Quizá más «reaccionaria» todavía era la música de uno de los hijos más celebrados de Francfort, Paul Hindemith. La ingenuidad, el «humor saludable» [57] y el estilo antiirónico de Hindemith extendían más aún el impulso ideológico de la música objetivista. La desesperación expresada ocasionalmente por Stravinsky en obras como *L'Histoire du soldat* se hallaba totalmente ausente en la obra de Hindemith, que se asemejaba a las fachadas falsas de la arquitectura *Neue Sachlichkeit* y a la comunidad ilusoria de los propagandistas *völkisch*. De igual modo, cierta música proletaria, como la compuesta por Hanns Eisler, adolecía del mismo problema, a pesar de su valor como agitación y propaganda. Tanto en música como en arte, el realismo socialista, advertía Adorno, era casi tan reaccionario como el objetivismo neoclásico. Ambos construían armonías prematuras, ignoraban, a diferencia de Schönberg, la persistencia de las contradicciones sociales. El resultado era una especie de *Gebrauchsmusik* (música utilitaria) que dependía de un modelo de racionalidad tecnológica y servía así menos para ilustrar que para distraer. Sólo ocasionalmente, como en el caso de la música de Kurt Weill, se había volcado la *Gebrauchsmusik* en una dirección crítica. Adorno elogiaba el estilo de montaje fragmentario de Weill, que empleaba *shocks* en una forma distinta a Stravinsky, como la música popular más crítica y progresista del momento.

En la segunda parte de su artículo, en el número siguiente de la *Zeitschrift*, Adorno pasaba de un análisis de la composición a la dialéctica histórica de la reproducción, el vínculo mediador entre productor y consumidor. Aquí distinguía entre la música precapitalista, en la que existía un continuo de producción, reproducción e improvisación, y la música en la era capitalista, en la cual no existía una relación semejante. En esta última, la composición era como una manufactura aislada sepa-

---

es tan descabellada. Stephen Spender ha sugerido una conexión similar en la obra de T. E. Hulme; véase su *The Struggle of the Modern* (Berkeley y Los Angeles, 1963), p. 49.

[57] ADORNO, «Zur gesellschftlichen Lage der Musik», 1/2, p. 119.

rada del ejecutante, cuya flexibilidad interpretativa se hallaba altamente circunscrita. En el siglo XIX había habido ejecutantes «irracionales», cuyo individualismo correspondía a la persistencia de las áreas de subjetividad en la sociedad liberal. En el siglo XX, sin embargo, con el surgimiento del capitalismo monopolista, sus sucesores se hallaban realmente atrapados por la tiranía del texto. Aquí nuevamente mencionaba Adorno a Stravinsky y la imposición de su propio «gusto» sobre el ejecutante, aunque temía que la música de Schönberg, llegado el momento de su ejecución [58], no pudiera esquivar problemas similares.

En el mundo administrado, racionalizado, de hoy, el público todavía suspiraba por el «alma» del artista del siglo XIX. Se glorificaba lo orgánico sobre lo mecánico, la personalidad sobre la anonimia, y la interioridad sobre la vaciedad. El objetivismo intentaba capturar estos rasgos en su composición, pero sin éxito, ya que, por razones que Adorno no explicaba, estos rasgos debían ser más atributos de la reproducción que de la producción. Los esfuerzos para corregir esta situación, afirmaba Adorno, habían fracasado: el conductor «inspirado», con su gesto imperioso de dominio, era un sustituto pobre de la espontaneidad genuina. En efecto, representaba el equivalente del dictador autoritario.

A continuación, Adorno se ocupaba de la popularidad de ciertas formas musicales y su significación en un contexto histórico. La ópera, afirmaba, había perdido su atractivo para las clases medias altas, aunque la pequeña burguesía todavía se sintiera atraida por sus elementos represivos. Las clases medias altas, en cambio, patrocinaban cada vez más conciertos, que daban un falso sentido de interioridad subjetiva y sugerían una falsa reconciliación de propiedad y educación [59]. En la sociedad moderna, sin embargo, ya no era posible la busca de una verdadera interioridad. Richard Strauss era el último compositor «burgués» significativo, pero incluso en su música, como señaló en una oportunidad Ernst Bloch, se había perdido toda negación. En la forma en que él los empleaba, el cromatismo y la disonancia

[58] *Idem*, 3, p. 359.
[59] *Idem*, p. 365.

habían perdido su poder crítico para convertirse en emblemas de la movilidad económica del mundo [60].

Lo que vino después de Strauss, con la excepción de la música atonal de vanguardia, era *Kunstgewerbe,* arte sólo como artículo de consumo. La música ligera, que una vez fue empleada para burlarse de la aristocracia, ahora sólo servía para reconciliar al hombre con su destino. La música del pueblo ya no estaba viva, porque el *Volk* espontáneo había desaparecido en un proceso que dejó a la música popular, como a toda la cultura popular, convertida en objeto de manipulación e imposición desde arriba. Adorno concluía el artículo señalando la función ideológica de diversas formas de música popular, una anticipación del proyecto que iba a desarrollar en sus próximos ensayos para la *Zeitschrift.*

El primero de éstos, «Sobre el Jazz» [61], fue escrito básicamente durante su permanencia en Inglaterra. Lo publicó bajo el seudónimo «Hektor Rottweiler», ya que Adorno todavía realizaba algunos viajes ocasionales a Alemania. Gran parte de su contenido venía de las conversaciones que Adorno había mantenido con el experto en jazz en el conservatorio de Francfort, Mátyás Seiber, antes de 1933 [62]. El propio Adorno no había visitado aún Estados Unidos y así carecía de experiencia sobre el jazz de primera mano. Esta lejanía en relación al tema permitía el libre imperio de su imaginación dialéctica. Produjo también un ensayo con afirmaciones a veces desaforadas, redactado en una forma inflexible destinada menos a persuadir que a anonadar. Otros miembros del Institut se mostraron reacios a coincidir totalmente con las conclusiones de Adorno [63].

«Recuerdo claramente —admitiría Adorno más tarde— que al escuchar la palabra 'jazz' por primera vez me sentí horrorizado. Es probable que (mi asociación negativa) viniera de la palabra alemana *Hetz* (una jauría de perros), que evocaba a sabuesos persiguiendo algo menos veloz que ellos» [64]. Cualquiera fuera la asociación

---

60 *Idem,* p. 368.

61 ADORNO, (Hektor Rottweiler), «Über Jazz», *ZfS* V, 2 (1936).

62 ADORNO, *Moments Musicaux,* p. 9.

63 En su *Essay on Liberation* (Boston, 1969), MARCUSE iba a incluir los blues y el jazz entre los elementos de la «nueva sensibilidad», que consideraba crítica de la cultura afirmativa prevaleciente (p. 38).

64 ADORNO, «Oxford Nachträge», *Dissonanzen: Musik in der*

verbal inicial, el jazz continuó siendo para Adorno una fuente de continuo horror. Comenzaba su artículo rechazando enfáticamente cualquier clase de análisis puramente estético del jazz en favor de una crítica psicológica. Aquí el veredicto era inflexiblemente desfavorable. El jazz, escribía, «no trasciende la alienación, la fortalece. El jazz es un artículo de consumo en el sentido más estricto»[65]. Adorno rechazaba despreciativamente todas las pretensiones del jazz de expresar una liberación. Su función social primaria, afirmaba, era disminuir la distancia entre el individuo alienado y su cultura afirmativa, pero en la forma represiva de una ideología *völkisch*. De este modo, servía para invertir lo que Brecht había denominado el *Verfremdungseffekt* (efecto de extrañamiento) del verdadero arte en la era moderna. Al mismo tiempo, el jazz daba una falsa impresión de retorno a la naturaleza, mientras que en realidad era totalmente un producto del artificio social. Más aún, el jazz resultaba seudodemocrático en su sustitución de las fantasías individuales por otras colectivas. Era igualmente seudoindividualista, ya que toda su supuesta improvisación consistía en repeticiones de ciertas formas básicas. Las variedades «hot» del jazz representaban sólo una emancipación sexual ilusoria. En todo caso, el mensaje sexual del jazz era la castración, que combinaba la promesa de la liberación con su rechazo ascético.

Más aún, su función ideológica era corroborada por el mito de sus orígenes negros. En efecto, afirmaba Adorno, «tanto la piel del negro como la plata del saxofón tenían un efecto colorista»[66]. Si el negro había realizado una contribución al jazz, ésta consistía menos en su reacción rebelde frente a la esclavitud que en su sumisión, semirrencorosa, semiobediente, a ella. En un ensayo posterior sobre el mismo tema, Adorno iba a puntualizar esto aún más claramente: «Por indudable que sea la presencia de elementos africanos en el jazz, no menos lo es el que todo lo irrefrenado en él se adaptó desde el primer instante a un esquema estricto,

---

verwalteten Welt (Francfort, 1956), p. 117. Originalmente escrito en 1937, durante la estancia de Adorno en el Merton College, en Oxford.

[65] ADORNO (Rottweiler), «Über Jazz», p. 238.

[66] *Idem*, p. 242.

y que el gesto de rebelión se asoció siempre en el jazz la disposición a una ciega obediencia, al modo como, según la psicología analítica, ocurre al tipo sadomasoquístico» [67].

Podría alegarse que, al denigrar la contribución negra al jazz, Adorno exhibía un etnocentrismo europeo característico. En verdad, había una veta provinciana en su modo de ser que afloraba acabadamente en su falta de interés en las formas musicales no occidentales. Hans Mayer, que había conocido a Adorno desde 1934, advirtió en una oportunidad esta cualidad de su personalidad: «Adorno, que yo sepa, nunca realizó un viaje por el simple deseo de ver. Europa le bastaba completamente. Sin China ni India, sin Tercer Mundo, sin democracias populares ni movimiento obrero. Incluso en sus necesidades de experiencia vital, continuó siendo un ciudadano —y soberano— de un pequeño estado» [68]. No obstante, debe también recordarse que el jazz que le preocupaba más era la variedad producida por Tin Pan Alley, no la variedad menos popular enraizada en la misma cultura negra. Gran parte de su aparente insensibilidad provino de su fracaso para establecer la distinción apropiada entre las dos.

Desde un punto de vista puramente musical, el jazz, afirmaba Adorno, estaba completamente en bancarrota. Su ritmo y síncopa derivaban de la marcha militar, lo cual sugería su relación implícita con el autoritarismo, a pesar de su prohibición en Alemania. El jazz «cool» resultaba similar al impresionismo musical de Debussy y Delius, pero diluido y más convencional. Su elemento subjetivo venía de la música de salón, pero hacía ya tiempo había perdido toda espontaneidad. En efecto, todo intento de reintroducir elementos de verdadera espontaneidad era rápidamente absorbido en su sistema reificado. «La seudovocalización del jazz —escribía Adorno en otro análisis más sobre el tema— corresponde a la eliminación del piano, el instrumento 'privado' de la clase media en la era del fonógrafo y la radio» [69]. El

---

[67] «Moda sin tiempo (Sobre el Jazz)», *Prismas*, p. 127.

[68] HANS MAYER, *Dar Räpresentant und der Märtyrer* (Francfort, 1971), pp. 156-157.

[69] Reseña de *American Jazz Music*, de WILDER HOBSON, y *Jazz Hot and Hybrid*, de WINTHROP SARGEANT, escrita con la colaboración de Eunice Cooper, en *SPSS* IX, 1 (1941), p. 169. Adorno

piano, apenas es necesario agregarlo, era el instrumento del propio Adorno, y su inclinación en su favor, bastante obvia.

Más significativo aún, el jazz tendía a espacializar antes que a temporaliza el movimiento musical. Aquí Adorno estaba señalando una de las características claves de la cultura de masas tal como el Institut la concebía: la sustitución del desarrollo histórico por la repetición mítica. «En el jazz, uno sustituye el tiempo por la inmovilidad de un movimiento siempre idéntico» [70]. La decadencia de la temporalidad era implícitamente conectada con la liquidación del individuo autónomo. Como había afirmado Kant, el desarrollo temporal era un atributo fundamental de la individualidad. El hecho de que se lo empleara más a menudo como música de fondo o para bailar que como música para escuchar directamente, afirmaba Adorno en un suplemento al artículo escrito en 1937 [71], era una evidencia ulterior de la destrucción del tema individual en el jazz. Esto significaba que no requería, en un sentido kantiano, una unidad sintética de apercepción. El oyente, en vez de sentirse obligado a comprometerse en alguna clase de *praxis*, como ocurría con la música atonal de Schönberg, quedaba reducido a una pasividad masoquista.

Si había un momento negativo en el jazz —y Adorno, a pesar de sus intenciones dialécticas, se mostraba reacio a admitir que lo hubiera— estaba en sus implicaciones sexuales *(Zwischengeschlechtlicher)* [72] potencialmente ambiguas. Anticipándose al posterior elogio marcusiano de la perversidad polimorfa, Adorno escribió que la supresión del tema genital central, aunque posiblemente sugiriera una regresión al sadismo o la homosexualidad, podría también suministrar un anticipo del orden social más allá del autoritarismo patriarcal. El saxofón, el instrumento de jazz más característico, daba indicios de esta liberación sexual porque era un instru-

---

estaba entusiasmado con la interpretación del jazz formulada por Sargeant, que tomó como una confirmación nativa de sus propias ideas. Por otro lado, criticó a Hobson por tratar de abstraer la música de su carácter de artículo de consumo.

[70] *Idem*, p. 177.

[71] «Oxford Nachträge», p. 119.

[72] *Idem*, p. 123.

mento de metal que se tocaba como un instrumento de viento de madera [73]. Pero en casi todos los aspectos restantes, el jazz representaba una capitulación frente a los poderes del *statu quo.*

Esta evaluación del jazz, podría agregarse, no cambió después de la emigración de Adorno a Estados Unidos. En 1953 escribió otro ensayo, «Moda sin tiempo (sobre el jazz)» [74], que fue tan hostil como siempre. Y poco tiempo antes de su muerte objetó el artículo original firmado por «Hektor Rottweiler» por haber sido demasiado optimista en su estimación del carácter espontáneo del jazz [75]. Es difícil conocer el pensamiento de Adorno sobre la música popular y su relación con el movimiento de protesta estudiantil en la década de 1960, ya que, que yo sepa al menos, nunca trató este punto por escrito. Lo más probable es que, a diferencia de Marcuse [76], se sintiera más impresionado por sus aspectos seudoliberadores que por los genuinamente liberadores.

Después de la publicación de «Sobre el jazz» en la *Zeitschrift,* no pasaría mucho antes de que Adorno tuviera oportunidad de conocer la cultura popular americana de primera mano. Su temporada en Oxford, donde escribió sobre Husserl y comenzó estudios sobre Beethoven y Wagner (de los cuales sólo completaría el segundo), se acercaba a su fin. El retorno a Alemania, era cada vez más claro, se había hecho prácticamente imposible. Más aún, Horkheimer y sus colegas en Nueva York se mostraban ansiosos de llevarlo al otro lado del Atlántico. A mediados de la década de 1930 su inclinación hacia el Institut se había desarrollado de tal modo que el 13 de julio de 1936 Horkheimer pudo es-

---

[73] *Idem,* p. 123.

[74] *Prismas,* pp. 126 y ss.

[75] ADORNO, «Scientific Experiences of a European Scholar in America», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960,* ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969), p. 341. Curiosamente, Adorno escribe: «En realidad todavía considero que el jazz es una forma espontánea de expresión.» No parece haber sido éste el caso.

[76] El entusiasmo de Marcuse por la «contracultura» a mediados de la década del sesenta, sin embargo, había comenzado a desvanecerse en la del setenta; véase, por ejemplo, su reseña de *The Greening of America,* de Charles Reich *(The New York Times,* 6 de noviembre de 1970, p. 41), y su *Counterrevolution and Revolt* (Boston, 1972).

cribir, lleno de júbilo, a Lowenthal que Adorno ahora «realmente nos pertenece». El presupuesto reducido del Institut, sin embargo, hacía difícil una invitación directa para que se convirtiera en miembro pleno. No obstante, acicateado por Horkheimer, Adorno realizó su primera visita a Nueva York en junio de 1937 [77]. Sus impresiones fueron generalmente favorables, y decidió regresar si se presentaba la oportunidad. No tuvo que esperar mucho, ya que la Princeton Office of Radio Research de Paul Lazarsfeld, situada en aquella época en Newark, le ofreció un puesto *parttime* como jefe de su estudio de música en febrero de 1938 [78].

La permanencia de Adorno en la Office of Radio Research fue difícil, básicamente por razones metodológicas que discutiremos en el capítulo siguiente. Además, se enfrentó con todos los problemas de adaptación que habían acosado a otros miembros del Institut cuando emigraron, unos pocos años antes. En marzo, en un memorándum dirigido a dos de sus colegas en el proyecto, Hadley Cantril y Frank Stanton, Lazarsfeld escribió sus primeras impresiones sobre el recién llegado:

> Tiene exactamente el aspecto con que uno se imaginaría a un profesor alemán muy distraido, y su comportamiento es tan distante que me hace sentir como un miembro de la Mayflower Society. Cuando se empieza a hablar de él, sin embargo, tiene una gran cantidad de ideas interesantes. Como cada recién llegado, trata de reformarlo todo, pero si se lo escucha con atención, la mayor parte de lo que dice es coherente [79].

En años posteriores, la negativa de Adorno a americanizarse continuó siendo firme, y su distancia crítica frente a la cultura americana no disminuyó sustancialmente.

A pesar de esto, o quizá a causa de ello, su producción intelectual siguió siendo prodigiosa. Su primer tra-

---

[77] ADORNO, «Scientific Experiences of a European Scholar in America», p. 340.

[78] *Idem*, p. 341, y Paul Lazarsfeld, «An Episode in the History of Social Research: A Memoir», en *The Intellectual Migration*, páginas 322 y ss.

[79] LAZARSFELD, «An Episode in the History of Social Research», página 301.

bajo escrito en Estados Unidos, «Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión del oír», apareció en la *Zeitschrift* en 1938 [80]. Continuando su evaluación generalmente crítica de la música contemporánea, el artículo servía como una refutación del análisis más optimista sobre la significación social de otra modalidad de cultura popular, el filme, publicado por Benjamin en un número anterior [81], y sobre el cual volveremos en seguida. Una vez más, Adorno atacó la falsa armonía de gran parte de la música contemporánea. Abogaba en cambio en favor de un nuevo ascetismo que implicaría la *promesse de bonheur* en su misma negación de la felicidad fraudulenta de un arte afirmativo. Y también como antes, subrayaba el final de la verdadera subjetividad en la sociedad y en el arte que ella producía. «La liquidación del individuo —escribió— es la signatura particular de la nueva situación musical» [82].

Lo nuevo en el artículo era su exploración de los conceptos de fetichismo y «regresión» en el oír. La totalidad, como ya hemos observado, era una de las categorías centrales en la teoría social de la Escuela de Francfort. Para el Institut, una de las características fundamentales de una teoría no ideológica era su capacidad para responder a las interrelaciones de la historia pasada, las realidades presentes y las potencialidades futuras, con todas las contradicciones y mediaciones concomitantes. Concentrarse sobre sólo un aspecto de ésta —como hacían los positivistas, por ejemplo, al hipostasiar los 'hechos' presentes como la única realidad— significaba fetichizar una parte del todo. La fetichización, sin embargo, no era sólo un fracaso metodológico. Como había demostrado Marx, era todavía más fundamentalmente un elemento de la cultura capitalista alienada, una cultura en la cual los hombres veneraban ciegamente sus propios productos como objetos reificados. La fetichización, afirmaba Adorno a la manera marxista, no era meramente una categoría psicológica; era también una categoría económica, enraizada en el carácter

[80] «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», *ZfS* VII, 3 (1938).

[81] BENJAMIN, «L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée», *ZfS* V, 1 (1936). (En *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1973, pp. 15-60.)

[82] ADORNO, «Über den Fetischcharakter», p. 327.

de artículo de consumo de una sociedad dominada más bien por el intercambio que por el valor funcional [83].

Como la música había sido invadida por el ethos capitalista, su fetichización era casi total. En un nivel, el de la producción, esto se reflejaba en su enfoque excesivo sobre los arreglos antes que sobre la composición, en la introducción frecuente de efectos coloristas y en la resurrección nostálgica de estilos musicales pasados de moda por su valor evocativo. En otro nivel, el de la recepción de la música, se manifestaba en el énfasis sobre las «estrellas», tanto en la música clásica (Toscanini, por ejemplo), como en la popular; en el culto del instrumento, como en el caso de los violines Amati y Stradivarius; en la importancia de concurrir al concierto «correcto» antes que ir a escuchar la música misma; y en el éxtasis vacío del entusiasta del jazz que escucha por el simple deseo de escuchar. Sin embargo, verificar la fetichización mediante técnicas científicas sociales normales era imposible —aquí radicaba el nudo de su conflicto con Lazarsfeld. Los cuestionarios o entrevistas resultaban insuficientes a causa de que las opiniones de los propios oyentes no eran dignas de confianza. No sólo eran éstos incapaces de superar la conformidad de las normas culturales, sino aún más fundamentalmente, su capacidad para escuchar se había degenerado. Había regresado, no fisiológicamente, sino psicológicamente. La regresión no era hacia una era musical anterior, sino más bien hacia un estado infantil en el que el oyente era dócil y se sentía temeroso de todo lo nuevo, un estado similar a la dependencia pasiva que Fromm había descrito en su artículo «El sentimiento de la impotencia». A semejanza de los niños que sólo piden alimentos que les han gustado en el pasado, el oyente cuyo oído había regresado podía reaccionar sólo ante una repetición de lo que había escuchado antes. Como los niños que reaccionan ante los colores brillantes, se sentía fascinado por el uso de los recursos coloristas que daban la impresión de excitación e individualidad.

El oyente regresado, afirmaba Adorno, no se confinaba a una clase [84]. Si había un momento social que se

---

[83] *Idem,* p. 330.

[84] Críticos marxistas más ortodoxos estaban siempre prontos a señalar esto como una insuficiencia de la obra de Adorno. Véase, por ejemplo, KONRAD BOEHMER, «Adorno, Musik, Gesel-

expresara en su condición, éste era el del ocio sin sentido del desempleado. Aunque en el presente despolitizada y pasiva, su abnegación masoquista podría convertirse en furia destructiva volcada hacia el exterior. La sexualidad frustrada del *jitterbugger* * frenético expresaba esta hostilidad reprimida. Adorno no era optimista, sin embargo, acerca de la posibilidad de dar un sentido constructivo a esta cólera reprimida. Tenía también mucha menos confianza que Benjamin en el potencial revolucionario del arte popular, al menos en su forma afirmativa actual. «Los poderes colectivos liquidan también la individualidad no rescatable en la música —escribió—, pero sólo los individuos pueden todavía representar consciente y negativamente los intereses de la colectividad» [85]. Adorno, como era de esperar, veía su rol y el de otros miembros del Institut bajo esta luz. Su paso por el Princeton Radio Research Project, aunque complicado por sus diferencias metodológicas con Lazarsfeld, orientado más empíricamente, no fue en absoluto improductivo. Con la «asistencia editorial» de George Simpson [86], escribió un total de cuatro trabajos para el proyecto. El primero, «A Social Critique of Radio Music», fue entregado en 1940, aunque no se publicó hasta 1945 [87]. Aquí Adorno se apoyaba en el trabajo realizado por otro antiguo discípulo de Schönberg, Ernst Krenek, de quien había sido amigo desde los días de Viena.

Krenek ya había publicado un estudio sobre la música radial en la *Zeitschrift* en 1938 [88]. Sus conclusiones se basaban en un examen de sesenta y seis emisoras de

---

lschaft», en *Die Neue Linke nach Adorno*, ed. por Wilfried F. Schoeller (Munich, 1969), p. 123.

* *Jitterbugger*: de *to jitter*, sufrir un ataque de nervios, y *bug*, un insecto cualquiera. Término coloquial empleado para designar a una persona que baila el jazz frenéticamente. (*N. del T.*)

85 «Über den Fetischcharakter», p. 355.

86 Adorno reconoció la importancia de la ayuda de Simpson en su ensayo «Scientific Experiences», en *The Intellectual Migration*, pp. 350-351. Simpson había sido estudiante de Robert MacIver. Su trabajo principal fue como traductor y crítico de la sociología de Durkheim.

87 ADORNO, «A Social Critique of Radio Music», *Kenyon Review* VII, 2 (primavera de 1945).

88 ERNSC KRENEK, «Bemerkungen zur Rundfunkmusik», *ZfS* VII, 1/2 (1938). Adorno más tarde rendiría tributo a Krenek en *Moments Musicaux*, en un ensayo titulado «Zur Physiognomik Kreneks».

once países. La mayoría de las emisoras, observaba, pasaban muy poca música moderna, atonal, del tipo que él mismo escribía. Su explicación consistía en que la función central de la radio, la transmisión de información, había permeado también sus emisiones musicales. Más aún, la información transmitida a través de su música era la necesidad de conformarse. La radio, afirmaba, había reducido la música a un ornamento de la vida cotidiana. Al ser un medio reproductivo de segundo orden, después de la ejecución real misma, la radio provocaba un cambio fundamental en la experiencia estética del oyente. Al simular el sentido de concurrencia al concierto en persona, la radio podía preservar el *nunc* o «ahora» de una ejecución, pero no su *hic* o «aquí». Al hacer esto, destruía uno de los rasgos fundamentales de lo que Benjamin había llamado el «aura» de una obra de arte, su nimbo devoto, ritual. En vez de experimentar la música con las cualidades de su «aura» intactas, el oyente de radio la escuchaba en una forma objetivada, colectiva, despersonalizada, que la despojaba de su función negativa.

El estudio del propio Adorno sobre la música radial estaba de acuerdo con las conclusiones de Krenek. Empezaba su trabajo asentando ciertos axiomas básicos: el carácter de artículo de consumo de la sociedad moderna; la tendencia hacia el monopolio en todos los sectores de la sociedad, incluyendo las comunicaciones; la reacción de la sociedad ante cualquier amenaza a su conservación mediante un afianzamiento de sus elementos conformistas; y la existencia de antagonismos sociales en la esfera cultural [89]. Lo que seguía a partir de estas premisas era lo suficientemente similar al análisis del trabajo de Krenek y a la propia obra de Adorno ya descrita como para requerir aquí una recapitulación. Sus tres ensayos siguientes para el Radio Research Project estaban dedicados a explorar la música popular, la «Music Appreciation Hour» de la NBC y la sinfonía radial [90].

El primero de ellos, «On Popular Music», se publicó en una entrega especial de los *Studies in Philosophy and Social Science* dedicada a las comunicaciones de masas

---

89 ADORNO, «A Social Critique of Radio Music», pp. 210-211.

90 Véase su discusión de su génesis en *The Intellectual Migration*, p. 351.

realizado en colaboración con el Radio Research Project [91]. El ensayo contenía la evaluación hostil del jazz que Adorno había comenzado mientras se hallaba todavía en Europa. Para Adorno, entre los rasgos salientes de la música popular estaban la uniformación y la seudoindividualidad. La esencia de la audición de masas era el reconocimiento de lo familiar, que servía más como un fin en sí que como un medio para una apreciación más inteligente. Una vez que una cierta fórmula había alcanzado éxito, la industria promovía y repetía la misma cosa una y otra vez. El resultado era convertir a la música en una especie de cemento social que operaba a través de la distracción, la realización de deseos desplazados y la intensificación de la pasividad. No obstante, como en el caso del jazz, Adorno sentía que en la música popular podía también haber un elemento de negación aislado. Aquí lo veía como existiendo potencialmente en el resentimiento rencoroso de la pasividad que implicaba la seudoactividad del *jitterbugging*. La energía que contenía, afirmaba en una forma reminiscente del análisis nietzscheano del sacerdote ascético, expresaba al menos un vestigio de voluntad no extinta. «Para transformarse en un insecto —escribía, haciendo un juego de palabras con el nombre del baile—, el hombre necesita esa misma energía que podría posiblemente permitir su transformación en un hombre» [92].

El tercer estudio de Adorno para Lazarsfeld era un análisis del contenido de la «Music Appreciation Hour» de la NBC, mostrando como ésta difundía un falso conocimiento musical. De mayor interés que este proyecto, que nunca se publicó y pronto quedó superado, era su contribución final para la Office of Radio Research, un análisis de la sinfonía radial [93]. Como Krenek, afirmaba que la «presencia» de la música se había perdido para el oyente de radio, y con ella, una parte del hechizo del «aura» de la música. También se había perdido el volumen real de la ejecución y el sentimiento de comunidad

---

[91] ADORNO, «On Popular Music», SPSS IX, 1 (1941).

[92] *Idem*, p. 48.

[93] El profesor Lazarsfeld generosamente me ha facilitado el manuscrito original. Se titulaba «Currents of Music: Elements of a Radio Theory». Una versión resumida apareció como «The Radio Symphony» en *Radio Research 1941*, ed. por Paul Lazarsfeld y Frank Stanton (Nueva York, 1941).

creado por el hecho de formar parte de una audiencia real. Al aislar al individuo, la radio servía para destruir el «espacio» sinfónico, que, como el de una catedral, rodeaba al oyente en un concierto real. También servía para hacer que el oyente retornara a un tiempo serial, antes que para sumergirlo en la «suspensión de la conciencia del tiempo»[94], que caracterizaba a las grandes sinfonías, como las de Beethoven. (Lo que Adorno quería significar con esta suspensión era distinto a la intemporalidad repetitiva de la cultura afirmativa. En verdad las grandes obras de arte suspendían el tiempo normal, pero en su lugar había un tipo de desarrollo coherente, que era un anticipo del orden temporal de la «otra» sociedad. A Benjamin le agradaba especialmente distinguir entre el tiempo «vacío, homogéneo», y el tiempo «lleno por la *presencia del ahora»*)[95]. *El tiempo serial* correspondía al colapso de la verdadera individualidad, que, como hemos visto, significaba desarrollo significativo y vinculación con la totalidad. Para Adorno, «la tendencia hacia una audición eternizada» era «quizá lo más universal de la conciencia musical de la actualidad»[96]. Privada de su unidad como una totalidad estética, la sinfonía degeneraba en una serie de citas reificadas, retazos de melodía sustraídos a su contexto, sin ninguna resonancia negativa.

En una segunda sección del manuscrito original Adorno continuaba su crítica de los efectos deletéreos de la radio destacando sus estímulos para la uniformación. Aunque vinculara esto a la penetración de la ética de intercambio del capitalismo, veía también una conexión con la propia racionalidad técnica, en una forma similar al análisis formulado por Horkheimer sobre las tendencias en el estado autoritario. «Su uniformación básica —escribió— prevalecerá ciertamente en una forma u otra bajo formas de producción no capitalista. La uniformación técnica lleva a la administración centralizada»[97]. Una vez más, marcaba claramente su distancia respecto a la corriente leninista en la crítica estética marxista, con su indiferencia general frente a la innovación tecno-

[94] *Idem,* p. 14.
[95] BENJAMIN, «Tesis de Filosofía de la Historia», *Discursos interrumpidos I* (Madrid, 1973), pp. 187-188.
[96] ADORNO, *«Currents of Music», p. 26.*
[97] *Idem,* p. 79.

lógica. Publicado en forma compendiada en el volumen de 1941 de *Radio Research*, el ensayo tropezó con una oposición considerable entre los comentaristas americanos. Y en años posteriores Adorno admitiría que uno de sus argumentos había quedado obsoleto: «que la sinfonía radial no era una sinfonía en absoluto, una tesis derivada de las alteraciones de sonido producidas por la tecnología... que han sido superadas desde entonces por las técnicas de alta fidelidad y la estereofonía» [98]. En general, sin embargo, puede afirmarse que la crítica musical de Adorno halló una audiencia desfavorable en Estados Unidos, lo cual se debió sólo parcialmente al hecho de que estuviera escrita básicamente en alemán.

El traslado a Los Angeles en 1941 puso fin a la colaboración esporádica de Adorno con Lazarsfeld. Condujo también a un desplazamiento de su atención desde el consumo y la recepción de la música hacia su producción. Discutir las complejidades de su obra en este área más detalladamente de como se lo ha hecho, y no digamos analizarla críticamente, excedería mi capacidad. No obstante, pueden formularse ciertos puntos vinculados a la obra restante del Institut.

En Nueva York, Adorno había dado los retoques finales a su estudio sobre Wagner, partes del cual habían aparecido en la *Zeitschrift* en 1939 [99]. La publicación del manuscrito completo fue diferida hasta su retorno a Alemania, en la década de 1950. Muchas de las categorías que empleaba, no obstante, demostraban la proximidad de espíritu de esta obra a otros ejemplos del pensamiento del Institut en la década de 1930. Por ejemplo, Adorno empleaba la noción de «carácter social» de Fromm para integrar el antisemitismo de Wagner, sus poses antiburguesas y su seudorebeldía con ciertos rasgos de su música. Aquí introducía términos como «compositor-conductor» y el «tipo gesticular» de composición para iluminar el contenido social de la música. Otro concepto nuevo era «fantasmagoría», que indicaba la tendencia de Wagner a enmascarar la génesis psicológico-social de su música haciéndola aparecer como derivada de fuentes «na-

---

98 «Scientific Experiences», p. 352.

99 ADORNO, «Fragmente über Wagner», *ZfS* VIII, 1/2 (1939).

turales», un engaño característico de gran parte del pensamiento autoritario, como hemos visto en la obra de Lowenthal y Marcuse. Esta era una característica de la ideología de Wagner que Adorno vinculaba con los elementos míticos en sus dramas musicales, elementos que trataban de interpretar el inconsciente a la vez que disolvían la realidad en su interior. Adorno discutía también el *Anillo* en términos de la traición al revolucionario por parte del «rebelde», empleando una vez más conceptos desarrollados por Fromm en su ensayo teórico para los *Studien über Autorität und Familie.* En el último fragmento que apareció en la *Zeitschrift,* Adorno analizaba el pesimismo y el nihilismo que Wagner había adoptado de Schopenhauer. Aquí admitía que la visión de Wagner contenía una cierta dosis de protesta utópica, en la forma en que su enfoque dialéctico siempre, o casi siempre, percibía una veta mitigada de negación incluso en los productos culturales más afirmativos.

Aunque inédito, el manuscrito sobre Wagner circuló entre los amigos de Adorno en la comunidad de exiliados en el área de Los Angeles. Aunque el centro de asentamiento para la mayoría de los refugiados fuera claramente Nueva York, un cierto número de exiliados había emigrado a California, algunos de ellos atraídos por Hollywood y las posibilidades de trabajo que ofrecía la industria cinematográfica. Entre los más famosos se hallaban Heinrich Mann, Alfred Polgar, Bertold Brecht, Alfred Döblin y William Dieterle. Después de su llegada en 1941, Horkheimer y Adorno fueron rápidamente aceptados en la comunidad de exiliados [100]. Uno de los más ilustres entre ellos era Thomas Mann, sobre el cual Horkheimer había escrito en un tono no enteramente favorable años antes. La celebrada ironía de Mann, había afirmado Horkheimer en 1938 [101], tenía implicaciones pasivas, y su apoyo a Weimar estaba mal fundado. Sin embargo, reconocía que el repudio de Mann frente a los nazis lo había situado en una dirección más progresista y le predecía un futuro cada vez más radical.

En la época de su llegada a California los desacuer-

---

[100] En una carta a Lowenthal, en junio de 1941, Horkheimer hablaba con entusiasmo de su nueva amistad con los viejos grandes de las letras alemanas.

[101] HORKHEIMER, «Die Philosophie der absoluten Konzentration», *ZfS* VII, 3 (1938).

dos anteriores habían desaparecido y Mann se convirtió en amigo íntimo de los dos camaradas emigrados. Durante la década de 1940 Mann participó ocasionalmente en seminarios promovidos por el Institut y prestó su nombre a un estudio del Institut sobre la ayuda brindada por los gentiles alemanes a los judíos perseguidos, llevado a cabo en 1943 básicamente a través de un examen de *Aufbau*, el periódico más importante de los emigrados [102]. Cada vez más absorbido por un intento de expresar la experiencia nazi y sus orígenes en una forma literaria, Mann dio con el recurso de emplear la vida y obras de un compositor como el equivalente simbólico de la decadencia cultural de Alemania. Previsiblemente, se sintió atraído hacia Adorno, con su formación única tanto en música como en filosofía, como fuente de información. El primer ejemplo de la obra de Adorno que llamó su atención fue el manuscrito sobre Wagner. Mann lo consideró como un «tratado extremadamente sagaz, que nunca se pasa totalmente al lado negativo... y tiene una cierta afinidad con mi propio ensayo 'Sufrimiento y Grandeza de Richard Wagner'» [103].

La obra siguiente de Adorno provocó una impresión todavía mayor sobre Mann cuando Adorno se la entregó, en julio de 1943. La primera mitad de lo que luego se llamaría *Filosofía de la música moderna* era un ensayo sobre Schönberg, que desarrollaba algunos de los temas ya discutidos antes por Adorno en la *Zeitschrift* en 1932. En la década de 1940, Adorno, como se ha mencionado antes, había adoptado una actitud más crítica ante los cambios en la música de su antiguo ídolo, especialmente su aceptación de la hipóstasis del sistema dodecafónico por parte de sus discípulos. Según Mann, Schönberg, que en aquella época vivía también en el sur de California, «sintió la nota crítica dentro del respeto de su discípulo» [104], lo cual hizo difíciles las relaciones entre ambos. Mann, por otra parte, quedó muy entusiasmado

---

[102] Entrevista con Pollock en Montagnola, marzo de 1969. Los resultados del estudio, indicativos de que los conservadores y católicos habían hecho más por los judíos que otros grupos de la sociedad, nunca se publicaron.

[103] THOMAS MANN, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, trad. de Richard and Clara Winston (Nueva York, 1961), pp. 94-95.

[104] *Idem*, p. 103.

con lo que leyó y decidió incorporarlo a la novela que estaba escribiendo entonces.

En su discusión posterior de esa novela, *Doctor Faustus,* Mann expresó su gratitud por la ayuda de Adorno: «El análisis del sistema serial y su crítica que he convertido en diálogo en el capítulo XXII de *Doctor Faustus están totalmente basados en el ensayo de Adorno.* Otro tanto ocurre con las observaciones sobre el lenguaje tonal del último Beethoven, tal como aparecen antes en el libro en las divagaciones de Kretschmar: la misteriosa relación que la muerte establece entre el genio y la convención»[105]. A lo largo de la redacción de la obra, Mann recurrió a Adorno en busca de asesoramiento. En octubre de 1943 Mann oyó a Adorno interpretar «toda la Sonata Opus 111 (de Beethoven) de una manera altamente instructiva». El efecto que le causó fue profundo. «Nunca he estado más atento —recordó—. A la mañana siguiente me levanté temprano y durante los tres próximos días me sumergí en una completa revisión y ampliación de la disertación, que se convirtió en un enriquecimiento y embellecimiento significativo del capítulo y en verdad de todo el libro. En las poéticas frases ilustrativas que escribí para el tema de la arieta deslicé el patronímico de Adorno, Wiesengrund, como forma de manifestar mi gratitud»[106]. En diciembre de 1945, Mann escribió a Adorno una carta de diez páginas disculpándose por los préstamos «inescrupulosamente escrupulosos»[107] de su obra, y solicitando todavía nuevo asesoramiento, el cual no tardó en llegar. Cuando se publicó finalmente la novela, en 1947, Adorno recibió un ejemplar dedicado por Mann a su «consejero privado»[108]. La relación entre Mann y Schönberg, podría señalarse de pasada, quedó seriamente deteriorada por la acusación del compositor de que se le habían robado sus ideas sin especificar su origen; en todas las ediciones posteriores de la novela Mann añadió una explicación[109]. *Filosofía de la Música* apareció al año siguiente, con una sección

---

105 *Idem,* p. 46.
106 *Idem,* p. 48.
107 *Idem,* p. 150.
108 *Idem,* p. 222.
109 Véase *Letters of Thomas Mann, 1889-1955,* seleccionadas y traducidas por Richard y Clara Winston, introducción de Richard Winston (Nueva York, 1971), pp. 546-547, 587-588.

sobre Stravinsky escrita durante la guerra para equilibrar el capítulo sobre Schönberg. Más tarde, Adorno llamaría a la obra entera un largo apéndice a *La dialéctica de la Ilustración,* que examinaremos en el capítulo octavo.

Durante la década de 1940, Adorno colaboró también con otro refugiado en California, el compositor Hanns Eisler, en un libro que trataba sobre la música en el cine. Sin embargo, debido a la renuencia de Adorno a asociarse con Eisler, más comprometido políticamente, cuando se publicó el libro, en 1947 [110], su nombre no figuraba en la portada. También halló tiempo para escribir ensayos sobre Kafka, Huxley, y crítica cultural en general, incluidos en un volumen titulado *Prismas* que apareció después de su retorno a Alemania. En el verano de 1948, inmediatamente después de haber completado *Filosofía de la música moderna,* volvió su atención a la música en el bloque soviético. El resultado fue un ensayo altamente crítico titulado «Gegängelte Musik» [111] *(gängeln* significa aproximadamente ser llevado de la nariz), en el que atacó la promoción de un arte «sano» por parte de los abogados del realismo socialista.

Aparte de su obra sobre cuestiones culturales, Adorno mantuvo las preocupaciones teóricas que condujeron a *La dialéctica de la Ilustración* y a su libro de aforismos, *Minima Moralia* [112]; también empleó parte de su tiempo tratando de utilizar técnicas empíricas americanas en su trabajo para *The Authoritarian Personality* y en un estudio sobre un demagogo americano [113]. Adorno regresó a Alemania con Horkheimer en 1949, pero su obra en California todavía no había concluido. En el invierno de 1952-1953 volvió por unos pocos meses, básicamente para conservar su ciudadanía americana. A tra-

---

110 HANNS EISLER, *Composition for the Film* (Nueva York, 1947). Para una discusión del rol de Adorno en su creación, véase HELMUT LÜCK, «Anmerkungen zu Theodor W. Adornos Zusammenarbeit mit Hans Eisler», en *Die neue Linke nach Adorno.* Un hermano de Eisler, Gerhart, se hallaba en aquella época bajo serias acusaciones a causa de su implicación en actividades comunistas. Adorno no quería participar de la asociación que el libro podría haber sugerido.

111 ADORNO, «Gegängelte Musik», en *Dissonanzen.*

112 ADORNO, *Minima Moralia* (Francfort, 1951); y ADORNO y HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947).

113 ADORNO y otros, *The Authoritarian Personality* (Nueva York, 1950). El trabajo de Adorno sobre Martín Lutero nunca se publicó.

vés de los contactos establecidos mientras trabajaba en *The Authoritarian Personality* se aseguró un puesto como director de la rama científica de la Hacker Foundation, en Beverly Hills. Aquí compuso sus dos obras finales sobre la cultura de masas americanas. El primero era un estudio, escrito con Bernice T. Eiduson, sobre el nuevo medio de comunicación de masas, la televisión, para lo cual realizó análisis de contenido de libretos con el propósito de descubrir los mensajes latentes de los programas [114]. El segundo era un estudio más extenso, y en algunos aspectos más original, sobre la columna de astrología de *Los Angeles Times* [115]. Adorno había escrito ya varias páginas sobre lo oculto en *Minima Moralia* [116]. Con el trabajo adicional sobre *The Authoritarian Personality* detrás suyo, pudo ensanchar su crítica considerablemente.

En «The Stars down to Earth», como se tituló el estudio, Adorno consideraba a la astrología como una supersición «secundaria», en el sentido de que afectaba a grupos secundarios como clases, antes que a primarios, como la familia. De este modo, aunque Adorno empleara enfoques psicoanalíticos, con la ayuda del doctor Frederick Hecker, un analista formado, éstos no apuntaban directamente a individuos sino más bien a grupos. O más precisamente, eran utilizados para explorar el estrato psicosocial entre las psiquis individuales y las conciencias supuestamente individuales. El Freud que más interesaba aquí a Adorno era el de *La psicología de grupo y el análisis del Yo* [117]. Como resultado, el estudio mostraba una convergencia de la crítica de la cultura de masas llevada a cabo por el Institut con su análisis del autoritarismo, que examinaremos en el capítulo siguien-

[114] ADORNO y BERNICE T. EIDUSON, «How to look at Television» (trabajo leído en la Hacker Foundation en Los Angeles el 13 de abril de 1953) (colección de Lowenthal).

[115] ADORNO, «The Stars Down to Earth: *The Los Angeles Times* Astrology Column: A. Study in Secondary Superstition», *Jahrbuch für Amerikastudien*, vol. II (Heidelberg, 1957).

[116] ADORNO, «Thesen gegen den Okkultismus», *Minima Moralia*, pp. 462 y ss.

[117] Adorno usó esta obra como base de su análisis en un artículo que escribió aproximadamente por la misma época, «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», en *Psychoanalysis and the Social Sciences*, ed. por Geza Roheim (Nueva York, 1951).

te. La astrología, concluía Adorno, era una «ideología de dependencia»[118] que respondía a las necesidades irracionales de tipos de gente «con altas marcas» en la «Escala F» de *The Authoritarian Personality.*

Los años de Adorno en California fueron así enormemente productivos. En su ensayo sobre Huxley había escrito: «El Nuevo Mundo recibe al intelectual de la otra parte del océano declarándole inequívocamente que lo primero que tiene que hacer, si quiere conseguir algo (si quiere ser admitido entre los empleados de la vida convertida en *supertrust)*, es extirparse como ser independiente y autónomo»[119]. Adorno nunca buscó, ni recibió, esa aceptación, pero sus logros se vieron en todo caso fortalecidos por su obstinada marginación. En vez de sucumbir a las exigencias del «supermonopolio» cultural americano pudo escribir, como lo había hecho siempre el Institut, para una audiencia más ideal que real, con la excepción de la obra del Institut sobre el autoritarismo. E irónicamente, después de su retorno a Alemania, iba a materializarse una audiencia bastante amplia como para convertir a Adorno en una de las figuras intelectuales europeas fundamentales de su época.

Un fuerte sentido de las presiones de la vida cultural americana jugó un rol igualmente grande en la vida de Walter Benjamin, de cuya contribución a la historia del Institut vamos a ocuparnos ahora. Durante la década de 1930, Benjamin resistió las demandas del Institut para que se uniera a sus otros miembros en Nueva York[120]. En enero de 1938, en el que sería su último encuentro Benjamin desestimó el ruego urgente de Adorno diciendo: «Quedan todavía en Europa posiciones que defender»[121]. Hacia la época en que estas posiciones ya habían caído y la permanencia en París ya no era posible —la Gestapo ocupó el apartamento de Benjamin en el verano de 1940— la emigración a Estados Unidos se ha-

---

118 ADORNO, «The Stars Down to Earth», p. 82.

119 *Prismas*, p. 100.

120 Véase, por ejemplo, su carta a Horkheimer en el otoño de 1934 (BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, p. 625). Benjamin también declinó invitaciones para trasladarse a Dinamarca, Palestina y la Unión Soviética.

121 ADORNO, «Interimbescheid», *Über Walter Benjamin* (Francfort, 1970), p. 95.

bía vuelto cada vez más difícil. Los refugiados alemanes que habían huido a Francia antes se hallaban ahora en peligro de ser entregados a los nazis por el gobierno de Vichy. Como una anticipación de este paso, Benjamin fue internado en un campo en Nevers. El Institut empezó a hacer todo lo posible en su favor. Maurice Halbwachs y George Scelle intervinieron para que se lo liberara del campo[122]. Había disponible un cierto número de visados para los Estados Unidos, y básicamente a través de los esfuerzos de Pollock, se consiguió uno para el refugiado reacio. Benjamin fue menos afortunado, sin embargo, al tratar de conseguir un visado para salir de Francia. Aunque esto era un obstáculo, no representaba un problema insuperable, ya que el camino a través de los Pirineos hasta la frontera española que pasaba por Port Bou, generalmente sin vigilar, estaba considerado como una alternativa segura. Benjamin, en mal estado de salud en aquel tiempo debido a un problema cardíaco, integraba un grupo de refugiados que partió hacia la frontera el 26 de septiembre de 1940. En su equipaje *había quince tabletas de compuestos de morfina que, así* había informado a Arthur Koestler en Marsella pocos días antes, «bastaban para matar un caballo»[123]. Accidentalmente, el gobierno español había cerrado la frontera justo antes de su llegada. Cansado por el viaje, afligido por la perspectiva de caer en poder de la Gestapo y todavía poco entusiasmado por su futuro en Estados Unidos, Benjamin tomó las píldoras durante la noche. Negándose a la mañana siguiente a que se le practicara un lavado gástrico, murió entre terribles sufrimientos pocos meses después de haber cumplido los cuarenta y ocho años. Al día siguiente, los guardianes de la frontera española, afectados por su suicidio, permitieron que el resto de la partida cruzara la frontera hacia lugar seguro. Como una acotación sombría a la historia, Koestler, al recibir la noticia, tomó varias de las mismas píldoras que Benjamin le había dado en Marsella. «Pero

---

[122] BENJAMIN, *Briefe,* vol. II, p. 834. El resto de la historia de la vida de Benjamin procede de la introducción a *Illuminations* de Hannah Arendt y del bosquejo biográfico de Pollock en BENJAMIN, Schriften, ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, vol. II (Francfort, 1955).

[123] ARTHUR KOESTLER, *The invisible Writing* (Londres, 1954), página 512.

—escribiría más tarde— aparentemente Benjamin tenía un mejor estómago, puesto que yo devolví todo lo que había tragado»[124].

Por supuesto, nunca sabremos lo que la emigración de Benjamin a Nueva York hubiera significado para el Institut o para la vida intelectual americana. Sólo podemos formular conjeturas sobre la forma en que sus capacidades hubieran podido integrarse con las de otros miembros del Institut. Horkheimer y Adorno hubieran esperado ganarlo más estrechamente para la Teoría Crítica, como ya lo habían intentado previamente a la distancia; si hubiera o no continuado resistiéndose, es sólo materia de especulación. Lo que puede decirse con certeza es que el Institut se sintió amargamente desilusionado y transtornado por su muerte prematura. En los años siguientes trató de conquistarle el reconocimiento y celebridad que le habían sido negados en vida. La primera manifestación en este sentido fue un volumen conmemorativo que circuló en 1942 en una edición limitada mimeografiada (a causa de los problemas financieros del Institut). Contenía ensayos de Adorno, Horkheimer y el propio Benjamin[125]. Después del retorno del Institut a Alemania, Adorno, con la ayuda de un viejo amigo de Benjamin, Gershom Scholem, hizo ediciones de sus escritos y cartas que en la última década han despertado un amplio interés en la obra de Benjamin. Pese a todo lo que sus críticos puedan haber dicho sobre la interpretación que Adorno hizo de las ideas de su amigo, y sus repercusiones sobre la imagen de Benjamin que él fomentó, no podrían negar que fue sólo a través de sus esfuerzos, en colaboración con Sholem, como Benjamin llegó a convertirse en una figura discutida.

Adorno nunca negó que la perspectiva de Benjamin, que combinaba elementos teológicos y materialistas en una forma singular, fuera una creación propia. Explorarla adecuadamente exigiría otro estudio, ya escrito

---

[124] *Idem*, p. 513.

[125] HORKHEIMER, «Autoritärer Staat» y «Vernunft und Selbsterhaltung»; ADORNO, «George und Hofmannsthal»; y BENJAMIN, «*Thesen zur Geschichtsphilosophie*»; en «*Walter Benjamin zum Gedächtnis*» (inédito, 1942) (colección de Friedrich Pollock en Montagnola).

además por Rolf Tiedemann[126] y que, por tanto, no es necesario intentar ahora. En efecto, simplemente examinar la polémica que ha rodeado el nombre de Benjamin durante la última década sería una tarea de proporciones considerables[127]. Intentaremos aquí en cambio una discusión de las relaciones específicas de Benjamin con el Institut y su contribución a su obra, especialmente a su análisis de la cultura de masas.

Benjamin nació en 1892 en Berlín, y creció, como la mayoría de los otros miembros del Institut, en una familia acomodada de judíos asimilados. Su padre fue un anticuario y comerciante en arte, de quien heredó una fascinación de coleccionista por los libros y objetos del pasado[128]. Las relaciones con su familia, sin embargo, nunca fueron fáciles. Aunque en su obra volvería una y otra vez sobre la infancia[129], ésta fue para él aparentemente un período de gran tristeza[130]. A semejanza de muchos otros adolescentes alemanes burgueses descontentos, antes de la guerra se incorporó al Movimiento Juvenil de Gustav Wyneken, convirtiéndose en miembro de su ala más radical, compuesta predominantemente

---

[126] Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (Francfort, 1965).

[127] Véase, especialmente, *Alternative,* 56/57 (octubre-diciembre de 1967) y Hannah Arendt, introducción a *Illuminations.* Otras contribuciones al debate comprenden Siegfried Unseld, «Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins», *Frankfurter Rundschau* (24 de enero de 1968); Rolf Tiedemann, «Zur 'Beschlagnahme' Walter Benjamins oder Wie Man mit der Philologie Schlitten fährt», *Das Argument* X, 1/2 (marzo de 1969); Friedrich Pollock, «Zu dem Aufsatz von Hanna Arendt über Walter Benjamin», *Merkur,* XXII, 6 (1968); Hannah Arendt, «Walter Benjamin und das Institut für Sozialforschung —noch einmal», *Merkur,* XXII, 10 (1968); y Hildegaard Brenner, «Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminschen Werkes», en *Die neue Linke nach Adorno.* La réplica del propio Adorno, «Interimbescheid», está incluida en su *Über Walter Benjamin.* Para un resumen del debate, véase «Marxistisch Rabbi», *Der Spiegel* XXII, 16 (15 de abril de 1968).

[128] Véase el artículo de Benjamin, «Unpacking My Library», *Illuminations.* (En preparación en *Iluminaciones IV,* Taurus Ediciones.)

[129] Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Francfort, 1950), *passim.* En 1940, Benjamin escribió a Adorno: «¿Por qué ocultarle que encuentro la raíz de mi 'Teoría de la Experiencia' en un recurso de la infancia?» (*Briefe,* vol. II, p. 848).

[130] Así lo ha insinuado Gershom Scholem en «Walter Benjamin», *Leo Baeck Institute Walter Benjamin,* p. 97.

por estudiantes judíos [131]. Durante el período de su afiliación, llegó a ocupar la presidencia de la Asociación Libre de Estudiantes de Berlín, y fue colaborador frecuente de *Der Anfang*, la publicación de Wyneken, bajo el seudónimo «Ardor». Durante la guerra, sin embargo, su interés por otra evasión de la opresividad de la vida burguesa excluyó al Movimiento Juvenil. Durante los años siguientes el sionismo se convirtió en la pasión dominante de su vida. Su interés en él se vio reforzado por su amistad íntima con Gerhom Scholem, iniciada en 1915, quien despertó también su curiosidad por la teología y el misticismo judíos. La esposa de Benjamin, Dora, con quien se casó en 1917, era hija de un sionista prominente, Leon Kellner. El compromiso de Benjamin con el sionismo, sin embargo, fue siempre bastante desvaido. En 1922 resistió los ruegos de Scholem para que lo acompañara a Palestina, aunque cartas posteriores indiquen su continuo interés por esta decisión [132]. Con el colapso de su matrimonio en la década de 1920 —el divorcio se produjo en 1930— desapareció lo que quizá era otro estímulo para la conservación de su sionismo [133].

Sin embargo, el impacto de sus estudios judíos bajo la influencia de Scholem continuaría siendo fuerte durante el resto de su vida, aunque después de 1922 —año de la partida de Scholem y el fracaso de una revista literaria proyectada con una perspectiva religiosa que se llamaría *Angelus Novus*— ya nunca volvió a ser tan fundamental como antes. Ya hemos discutido la influencia de ciertos rasgos judíos en la obra del Institut: la renuencia a nombrar o describir el «otro» en el corazón de la Teoría Crítica, y el interés de Fromm por una antropología filosófica similar a la de Martin Buber y sus colegas en la Lehrhaus de Francfort. La influencia del pensamiento y las costumbres judías en Benjamin fue algo diferente. Bejamin se interesó profundamente en la Cábala, la más arcana de las obras místicas judías; aquí su amistad con Scholem resultó fundamental. Cuando Max Rychner, el editor de la *Schweizer Rundschau*,

---

131 ADORNO, *Über Walter Benjamin*, p. 97.

132 BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, p. 655.

133 Gretel Adorno ha negado el efecto de su fracaso matrimonial en su alejamiento del sionismo (carta al autor, 4 de noviembre de 1970), pero Hannah Arendt ha sugerido lo contrario en su introducción a *Illuminations*, p. 36.

interrogó a Benjamin sobre la introducción, particularmente abstrusa, de su libro sobre la tragedia barroca, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Benjamin lo remitió a la Cábala [134]. Lo que atraía a Benjamin en ella era la habilidad exegética necesaria para investigar sus niveles de significado. En una carta a Rychner escrita en 1931, mucho después de que Benjamin hubiera comenzado a interesarse en el marxismo, todavía podía observar: «Nunca he sido capaz de investigar o pensar más que, si así pudiera decirse, en un sentido teológico —a saber, de acuerdo con la enseñanza talmúdica de los cuarenta y nueve niveles de significación en cada pasaje de la Torah» [135]. Como se ha señalado con frecuencia [136], el examen que Benjamin realizó de los fenómenos culturales se asemejaba al de un experto bíblico investigando un texto sagrado. En su esperanza de escribir un libro que consistiera solamente en citas, Beujamin expresó un deseo casi religioso de transformarse en el transparente vocero de una realidad superior. Su teoría del lenguaje estaba igualmente basada en el supuesto de una realidad central que podía revelarse, aunque incompletamente, por el poder de la exégesis [137].

Si Benjamin respondía a los elementos revelatorios en el judaísmo, era igualmente sensible a sus rasgos redentores. La corriente mesiánica del pensamiento judío, que en forma secularizada pasó al marxismo, recorre todos sus escritos desde el comienzo hasta el final. Uno de los últimos ensayos que escribió, publicado póstumamente, «Tesis de Filosofía de la Historia», lo revela muy claramente. Fue aquí donde Benjamin articuló más claramente su distinción entre el tiempo vacío, homogéneo, y el *Jetztzeit mesiánico* [138] (el tiempo pleno del pre-

---

[134] MAX RYCHNER, «Erinnerungen an Walter Benjamin», *Der Monat* XVIII, 216 (septiembre de 1966), p. 42. *Ursprung des deutschen Trauerspieles* se publicó en Berlín en 1928. (En preparación en Taurus Ediciones.)

[135] *Briefe*, vol. II, p. 524.

[136] ADORNO, «Caracterización de Walter Benjamin», *Prismas*, página 521.

[137] Véase BENJAMIN, «The Task of the Translator», *Illuminations;* HANS HEINZ HOLZ, «Philosophie als Interpretation», *Alternative*, 56/57 (octubre-diciembre de 1967); y «Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language», *The Times Literary Supplement* (Londres, 22 de agostdo de 1968). Aunque anónimo, este artículo es casi con seguridad de George Steiner.

[138] *Discursos interrumpidos I.* Hannah Arendt añade una

sente) que se suponía la revolución traería consigo. Fue aquí también, en la parábola que abría las «Tesis», donde consignó claramente su compromiso de toda la vida con el modo de pensar teológico:

> Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba a tablero apoyado sobre una mesa espaciosa... En realidad se sentaba dentro de un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno [139].

Debiera añadirse que el Institut, lejos de estimular los elementos teológicos en el pensamiento de Benjamin, como algunos de sus críticos han insinuado, trató de influirlo en una dirección más secular. Dentro del Institut, la reacción general frente a las «Tesis» no fue especialmente favorable [140]. La correspondencia de Adorno muestra también su desaprobación de los residuos judíos en el pensamiento de Benjamin [141].

Por otra parte, el Institut no estaba totalmente entusiasmado con la clase de marxismo que Benjamin había adoptado a mediados de la década de 1920. A diferencia

---

nota a la versión inglesa en la cual afirma que Benjamin quiso más bien significar un *nunc stans* místico que una prosaica *Gegenwart* (palabra alemana corriente para designar la actualidad, el presente). En sus «Erinnerungen an Walter Benjamin», *Der Monat*, XVIII, 216 (septiembre de 1966), Ernst Bloch sugirió que Jetztzeit significaba una ruptura en la continuidad del flujo temporal, en la que el pasado repentinamente se transforma en presente (p. 40).

139 «Tesis de Filosofía de la Historia», *Discursos interrumpidos I* (Madrid, 1973), p. 177.

140 Carta de Lowenthal a Horkheimer, 18 de junio de 1942.

141 BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, p. 786. Esto parecería contradecir la afirmación de Hildegaard Brenner en el sentido de que Adorno estimuló la búsqueda de elementos teológicos en la obra de Benjamin; véase su artículo, «Die Lesbarkeit der Bilder: Skizzen zum Passagenentwurf», *Alternative*, 59/63 (abril-junio de 1968), p. 56.

de los otros, Benjamin llegó al materialismo dialéctico siguiendo su período heroico en los años de la inmediata postguerra [142], aunque su curiosidad se había despertado sin duda ya en 1918, cuando entabló amistad con Ernest Bloch en Berna [143]. La obra inicial de Lukács sirvió como otro puente hacia Marx, especialmente *Historia y conciencia de clase* y *Teoría de la novela* [144]. También jugaron un rol fundamental las amistades personales. En 1924, de vacaciones en Capri, Benjamin se encontró con la directora y actriz rusa Asja Lacis, que viajaba con una compañía representando *Eduardo II* de Brecht. Benjamin, cuyo matrimonio con Dora Kellner atravesaba por dificultades, posiblemente se enamoró de Asja Lacis. En cualquier caso, ella lo introdujo en su círculo de amigos marxistas y lo ayudó a arreglar un viaje a Moscú en el verano de 1926-1927. En la capital soviética se encontró con Maiakovsky y Byeli y acordó escribir un artículo sobre Goethe para la Enciclopedia Soviética que nunca fue completado. Y después, en 1929, Asja Lacis le presentó al hombre que iba a cumplir la función más importante en su evolución marxista, Bertolt Brecht.

La relación entre Brecht y Benjamin ha sido una de las fuentes fundamentales de polémica reciente. Scholem y Adorno consideraron la influencia de Brecht más destructiva que beneficiosa [145]. Rolf Tiedemann, estudiante

---

[142] Una posible causa del distanciamiento de Benjamin respecto al marxismo directamente después de la guerra fue que a menudo estuviera conectado con una estética expresionista, por la cual Benjamin sentía una profunda aversión. Sobre la fusión de radicalismo y expresionismo, véase LEWIS D. WURGAFT, «The Activist Movement: Cultural Politics on the German Left, 1914-1933» (Disertación doctoral, Universidad de Harvard, 1970). Sobre la hostilidad de Benjamin hacia el expresionismo, véase ADORNO, *Über Walter Benjamin,* pp. 96-97.

[143] BLOCH, «Erinnerungen an Walter Benjamin», p. 38. Según Adorno, también el comienzo de la inflación durante el mismo año contribuyó a desarrollar la conciencia social de Benjamin (*Über Walter Benjamin,* p. 57).

[144] En su trabajo sobre Nicolai Leskov, «El narrador» (*Revista de Occidente,* diciembre, 1973), Benjamin citaba *Teoría de la Novela* (Berlín, 1920).

[145] En su artículo sobre «Walter Benjamin» (p. 18), Scholem consideraba la influencia de Brecht «perniciosa, y en algunos aspectos desastrosa». Adorno alertó repetidamente a Benjamin contra Brecht; véase, por ejemplo, su carta en BENJAMIN, *Briefe,* volumen II, p. 676.

de Adorno, afirmó que la relación debiera ser entendida menos en términos intelectuales que psicológicos, debido al temor de Benjamin frente a Brecht [146]. Especialmente perniciosa, todos estaban de acuerdo, fue la aceptación de Benjamin del materialismo crudo, incluso vulgar, de Brecht. Casi tan desafortunada, al menos para los ojos de Adorno, fue la adopción, por parte de Benjamin, de la actitud francamente optimista de su amigo frente al potencial revolucionario del arte popular y a la innovación tecnológica. La desconfianza personal hacia Brecht contribuyó sin duda a su desagrado por la influencia de éste sobre Benjamin. La Escuela de Francfort, debiera observarse, nunca estuvo totalmente de acuerdo con las opiniones políticas de Brecht, a pesar de su respeto por sus logros literarios. El sentimiento era recíproco. Mucho después de la muerte de Benjamin, cuando Brecht se trasladó a California, él, Horkheimer y Adorno se vieron socialmente, pero como su diario demuestra [147], las viejas animosidades continuaron intactas. Para Brecht, el Institut estaba integrado por «intelectuales de Tui», que se prostituían buscando el apoyo de las fundaciones americanas. (Su proyectada novela, situada en el ficticio reino chino de Tui, nunca fue totalmente acabado). Ellos a su vez lo consideraban un *poseur* pequeñoburgués y un apologista del stalinismo.

Para Benjamin, por otra parte, Brecht resultaba mucho más atractivo. «Mi conformidad con la producción de Brecht —escribió en 1933— representa uno de los puntos más importantes y sólidos en toda mi posición» [148]. Hannah Arendt, que conoció a Benjamin en París, ha comentado que la atracción residía en el «crudo pensa-

---

[146] TIEDEMANN, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, página 89.

[147] Véase los extractos en Iring Fetscher, «Bertold Brecht and America», en *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (*Salgamundi*, 10/11 [otoño de 1969 - invierno de 1970]). El 12 de mayo de 1942, por ejemplo, Brecht escribió en su diario: «Con Eisler en casa de Horkheimer a comer. Al salir, Eisler sugiere para la novela de Tui: la historia del Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort. Un anciano muy rico muere; preocupado por el sufrimiento en el mundo, deja en su testamento una cantidad sustancial de dinero para establecer un instituto que investigará la causa de la miseria —que, naturalmente, es él mismo» (p. 264).

[148] *Briefe*, vol. II, p. 594.

miento» de Brecht[149], en ese mismo rechazo de las sutilezas dialécticas tan aborrecido por Adorno. Benjamin, proseguía, vio en el materialismo no mediado de Brecht «no tanto una referencia a la práctica como a la realidad, y para él esta realidad se manifestaba más directamente en los proverbios y modismos del lenguaje cotidiano»[150]. Arendt no fue la única en señalar la fascinación de Benjamin por Brecht. Otros detractores del Institut más inclinados hacia la izquierda llegaron hasta a acusar a Adorno y Scholem de minimizar deliberadamente la importancia de Brecht por razones personales[151]. Sin embargo, no parece ser éste el caso, ya que Tiedemann, habitualmente identificado con el bando de Adorno y Scholem, editó en 1966 una colección de artículos y reseñas de Benjamin sobre Brecht[152]. Nadie discute que consideraron la relación perjudicial. Y en efecto podría afirmarse que Benjamin, pese a toda su admiración, compartía una cierta cautela ante la amistad, que se manifestó en su rechazo a dejar París permanentemente para unirse a Brecht en su exilio en Svendborg, Dinamarca[153]. Brecht, por su parte, parece haber continuado devoto de Benjamin hasta su muerte. En efecto, en 1940 escribió dos conmovedores poemas sobre ese tema[154].

La nota no dialéctica que Adorno detectaba en la aceptación, por parte de Benjamin, del materialismo más vulgar de Brecht, era quizá un producto de la diferencia entre la formación intelectual de Benjamin y la de los otros miembros del Institut. Benjamin había cursado sus estudios universitarios en Berlín, Friburgo y Berna, donde, durante la guerra, recibió su título con una tesis sobre

---

149 Introducción a *Illuminations*, p. 15. La frase (*das plumpe Denken*) es la descripción del propio Brecht sobre su estilo de pensamiento. Benjamin la recogió en su discusión de *Dreigroschenroman* de Brecht (BENJAMIN, *Versuche über Brecht*, ed. por Rolf Tiedemann [Francfort, 1966], p. 90). (En preparación en Taurus Ediciones.)

150 Introducción a *Illuminations*, p. 15.

151 Véase, por ejemplo, el ensayo de Hildeggard Brenner en *Die neue Linke nach Adorno, passim*.

152 BENJAMIN, *Versuche über Brecht*.

153 *Briefe*, vol. II, p. 657. Benjamin citó la Bibliothèque Nationale como la razón por la cual no podía trasladarse de París a Svendborg permanentemente.

154 BERTOLD BRECHT, «An Walter Benjamin, der sich auf der Flucht vor Hitler Entleibte», y «Zum Freitot der Flüchtlings W. B.», *Gedichte IV* (Francfort, 1964).

los románticos alemanes [155]. La influencia filosófica más importante en su pensamiento había sido la neokantiana. Cerca del final de su vida, le escribió a Adorno que su maestro más influyente había sido Heinrich Rickert [156].

Parece, no obstante, que desde el principio Benjamin se sintió insatisfecho con el dualismo agnóstico de Kant, con su distinción entre nóumenos y fenómenos. En uno de sus primeros ensayos escribió: «La tarea de la futura teoría del conocimiento consiste en hallar la esfera de neutralidad total en relación a los conceptos de objeto y sujeto; en otras palabras, determinar la esfera original, autónoma, en la cual este concepto de ningún modo significara la relación entre dos entidades metafísicas» [157]. Al razonar así, por supuesto, estaba pisando terreno familiar a Horkheimer, Marcuse y Adorno. Donde difería, sin embargo, era en el impacto comparativamente menor de Hegel sobre su pensamiento. En general, deseaba liberarse del lastre de la jerga filosófica, que descartaba como jerga de rufianes *(Zuhältersprache)* [158]. En este aspecto, como revela su correspondencia, él y Horkheimer estaban en desacuerdo [159].

Otra fuente de roces entre Benjamin y por lo menos Adorno era su relativa indiferencia ante la música, especialmente como un medio potencialmente crítico. Según Adorno [160], había desarrollado en su juventud una aversión frente a la música que nunca superó totalmente. En un importante ensayo, «El autor como productor» [161], escrito en la época en que la influencia de Brechet estaba en su apogeo, Benjamin sugirió que debieran añadirse palabras a la música a fin de darle un contenido político. El modelo que escogió fue la colaboración entre Brecht y Hann Eisler en *Las medidas tomadas.* En su obra hay pocos indicios de que compartiera el gusto

---

155 BENJAMIN, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (Berna, 1920).

156 *Briefe,* vol. II, p. 857.

157 BENJAMIN, «Über das Programm der kommenden Philosophie», *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Francfort, 1965), pp. 15-16.

158 Citado en ADORNO, *Prismas,* p. 247.

159 *Briefe,* vol. II, pp. 726, 727.

160 ADORNO, *Alban Berg: Der Meister des kleinstein Übergangs* (Viena, 1968), p. 32.

161 BENJAMIN, «The Author as Producer», *New Left Review* 62 (julio-agosto de 1970).

de Adorno por las formas más exigentes de la música moderna o su creencia en la importancia de la cualidad no representativa de la música.

Más aún, el pensamiento de Benjamin fue siempre más analógico que el de Horkheimer o Adorno, más interesado en lo universal implícito en lo particular. Pese a todo el interés de la Teoría Crítica en la interacción de totalidad y momento, es improbable que Horkheimer y los otros pudieran haber aceptado sin salvedades la afirmación de Benjamin de que «el materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada»[162]. Su modo de pensar fue siempre más explicativo que el de Benjamin, más preocupado por descubrir las discontinuidades y mediaciones entre los diversos fenómenos sociales. Para Benjamin, la importancia de la no identidad no era tan grande como afirmaban sus colegas. Y como resultado, no estaba tan interesado en la salvación de la subjetividad como ellos. Su dialéctica en detención»[163] era mucho más estática y directa que la Teoría Crítica. Sin embargo, Adorno se preocupó para evitar que se lo agrupara junto con los fenomenólogos, cuya falta de ironía dialéctica subrayó a menudo:

> Si, en atención a la ausencia de sistema y de conexión fundamentadora y cerrada, se le quiere clasificar entre los representantes de la intuición o visión directa... Se olvidará lo mejor. No se trata de que la mirada como tal reivindique inmediatamente lo absoluto: se trata de que el modo de mirar, la óptica toda, es nueva. La técnica de aumentos hace que se mueva lo inmóvil y que se detenga lo en movimiento[164].

Si la perspectiva original de Benjamin lo distanciaba de la Teoría Crítica, también servía para socavar sus posibilidades de una carrera académica afortunada. Su estudio crítico sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, escrito en 1924-1925, apareció bajo el patrocinio de Hugo

---

[162] *Discursos interrumpidos I*, p. 190. En una carta al autor, Gretel Adorno niega enfáticamente un momento analógico en el pensamiento de su difunto marido (27 de enero de 1970).

[163] Citado en ADORNO, *Prismas*.

[164] *Idem*, p. 257.

von Hofmannsthal[165]. Pero el trabajo criticaba explícitamente la ideología del círculo entonces poderoso que rodeaba a Stefan George, hecho que determinó su ostracismo del mundo académico sobre el cual se ejercía su influencia[166]. Sus intentos posteriores para obtener su *Habilitation* en la Universidad de Francfort fueron igualmente infructuosos. La obra que presentó, como credenciales, era un estudio del drama barroco alemán en el que trataba de «rescatar» la categoría de la alegoría. No obstante, demostró ser demasiado oscuro para sus examinadores, entre los cuales figuraban el decano de la facultad de literatura, Franz Schultz, y el experto en estética de la universidad, el mismo Hans Cornelius, que había sido profesor de varios miembros del Institut[167]. Aunque publicado finalmente el 1928, *El origen de la tragedia alemana* no consiguió conquistar a Benjamin un lugar en la jerarquía académica. Junto con esta derrota vino la negativa de su padre a continuar manteniéndolo, y Benjamin se vio forzado a ganarse la vida como crítico independiente y traductor ocasional de escritores como Proust[168]. Durante la década de 1920 y a principios de la de 1930 escribió para revistas como *Literarische Welt* y periódicos como *Frankfurter Zeitung*. También hizo reseñas para una emisora de radio de Francfort dirigida por su amigo Ernst Schoen[169]. Aunque a menudo su obra era de la más alta calidad —sus evocativas memorias de la infancia, más tarde publicadas como *Infancia en Berlín hacia 1900*[170], aparecieron como serial en *Frankfurter Zeitung*— se le prestó relativamente escasa atención.

La toma del poder nazi significó el final de las pocas fuentes de ingresos que Benjamin tenía en Alemania. Después de que fracasaran sus intentos de escribir bajo

---

[165] Se publicó en la revista de Hofmannsthal, *Neue Deutsche Beiträge* II, 1 (abril de 1924). (Se incluirá en *Iluminaciones IV*, en Taurus Ediciones.)

[166] Véase la discusión de Hannah Arendt en su introducción a *Illuminations*, pp. 8-9.

[167] *Briefe*, vol. I, p. 379.

[168] En colaboración con Franz Hesse, en la década de 1920, Benjamin tradujo *A l'ombre des jeunes filles en fleurs* y los dos volúmenes de *Le Côté des Guermantes*.

[169] Carta de Gretel Adorno al autor (4 de noviembre de 1970).

[170] Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Francfort, 1950). (En preparación en «Alianza III».)

los seudónimos «Detlef Holz» y «C. Conrad», aceptó la necesidad de la emigración. Eligió como refugio París, ciudad en la cual se había sentido cómodo en visitas anteriores. En muchos aspectos, la ciudad moderna era uno de los temas centrales de su obra [171], y París era la metrópoli europea *par excellence.* Ya en 1927 había comenzado a escribir un análisis importante de la cultura burguesa, una *Urgeschichte* (protohistoria) del siglo XIX que utilizaba a París como metáfora central. Titulada *Passagenarbeit* (una referencia a los *Passagen,* o galerías, de París), iba a ocupar a Benjamin por el resto de su vida. Aunque comprendiera miles de páginas, sólo una parte quedó completada a satisfacción total del autor.

El rol del Institut en el desarrollo de este proyecto ha sido otra causa de controversia. El apoyo principal de Benjamin en París desde finales de 1935 fue la asignación del Institut. Otros proyectos, como la colección de cartas que publicó como «Detlef Holz» en Suiza [172], podrían haberle traído algunos ingresos, pero, como su propia correspondencia indica, no demasiados. Benjamin conocía a Adorno desde 1923, cuando se habían encontrado en Francfort [173]. En 1934, después de la huida de Benjamin de Alemania, Adorno persuadió a Horkheimer para que publicara cosas suyas en la *Zeitschrift.* Su primer ensayo, un estudio de la posición social de los escritores franceses actuales, apareció en el primer

---

[171] Lo que Benjamin escribió una vez sobre Kafka podría aplicarse al propio Benjamin: «La obra de Kafka es una elipse cuyos focos, muy alejados el uno del otro, están determinados de un lado por la experiencia mística (que es sobre todo la experiencia de la tradición) y de otro por la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad» (*Iluminaciones I* [Madrid, 1971], páginas 203-204).

[172] Benjamin (Detlef Holz), *Deutsche Menschen*: *Eine Folge von Briefen* (Lucerna, 1936).

[173] Como recuerda Adorno, se encontraron bien por intermedio de Siegfried Kraucauer o en un seminario sociológico dirigido por Gottfried Salomon-Delatour. Véase «Erinnerungen an Walter Benjamin», *Der Monat,* XVIII, 216 (septiembre de 1966). Benjamin fue también íntimo amigo de Marguerite (Gretal) Karplus, más tarde esposa de Adorno, con quien se había conocido en 1928. Muchas de sus cartas, en *Briefe,* están dirigidas a «Felizitas», como él solía llamarla. En 1928, así escribió Adorno (*Über Walter Benjamin,* p. 98), Benjamin entró a formar parte del círculo del Institut. Si esto fue así, ciertamente no se trató de un miembro muy vinculado. En efecto, no se encontró personalmente con Horkheimer hasta 1938.

número de ese año [174]. Pronto le siguió un análisis de la sociología lingüística, en el que Benjamin revelaba su interés permanente en el lenguaje y sus implicaciones más amplias. Poco después, Horkheimer invitó a Benjamin para que se incorporara al Institut en Estados Unidos. Aunque Benjamin había escrito en abril de 1935 que *«ni hay nada tan urgente para mí como conectar* mi obra tan íntima y productivamente como sea posible con el Institut» [175], declinó el ofrecimiento. Al finalizar el año, sin embargo, se convirtió en asociado de investigación de la rama parisina del Institut y comenzó a recibir un estipendio regular, que, aunque no demasiado importante, le permitió decir que «produjo una liberación inmediata» [176].

Debido a la admitida dependencia financiera de Benjamin respecto al Institut, el círculo de *Alternative* ha afirmado que su obra fue alterada, e incluso censurada, en aspectos fundamentales por sus editores en Nueva York. Sin entrar en toda la complejidad de las cuestiones textuales, parece exacto consignar que en ocasiones se cambió la terminología de los ensayos de Benjamin en una dirección menos radical. Un claro ejemplo lo constituye su ensayo «La Obra de Arte en la Era de la Reproducción Técnica», que en el texto original de Benjamin concluía con estas palabras: «Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte.» Estas son también las palabras que aparecen en la traducción inglesa, en *Illuminations* (p. 244) *. En la *Zeitschrift*, sin embargo, la versión impresa sustituye «fascismo» por «doctrina totalitaria» y «comunismo» por «las fuerzas constructivas de la humanidad» (p. 66). En la misma página, la

---

[174] Benjamin, «Zum gegenwärtigen geselschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers», *ZfS* III, 1 (1934). En su discusión de los escritores franceses, desde Barrés hasta Gide, Benjamin mostraba sus instancias respecto a la veta leninista en la estética marxista. Por ejemplo, afirmaba que el surrealismo, aunque hubiera comenzado apolíticamente con Apollinaire, en la obra de Breton y Aragon marchaba hacia una reconciliación con una *praxis* política (p. 73). (El trabajo se incluye en *Iluminaciones I*, Taurus Ediciones, Madrid, 1971.)

[175] *Briefe*, vol. II, p. 652.

[176] *Idem*, p. 685.

* Este es también el texto de la versión española. (*N. del T.*)

«guerra imperialista» original se transforma en «guerra moderna» [177].

Estos cambios, sin embargo, se llevaban a cabo habitualmente en correspondencia con Benjamin y no después de que él hubiera enviado versiones definitivas a la filial neoyorquina del Institut. Lo importante es comprender que no se los hacía específicamente para poner a Benjamin de acuerdo con una Teoría Crítica dogmática, sino que eran más bien un reflejo del lenguaje esópico empleado frecuentemente por la *Zeitschrift* para protegerse de la persecución política. Ya se han mencionado antes las acusaciones de otros refugiados de la New School, la renuencia posterior de Adorno a que se lo asociara con Hanns Eisler, el cambio sutil en la traducción inglesa del título del libro de Grossmann. Está perfectamente claro que el Institut se sentía inseguro en Estados Unidos y deseaba hacer lo menos posible para poner en peligro su posición. Mucho antes de la verdadera emigración, Horkheimer había escrito en *Dämmerung*: «Tarde o temprano, el derecho de los refugiados políticos al exilio quedará abolido en la práctica... tan pronto como deje de afectar a los emigrados de Rusia o a los terroristas *völkisch*, el derecho de exilio desaparecerá de los intereses comunes de la clase capitalista internacional» [178]. Habiéndose visto obligados ya a huir de un continente, él y sus colegas no se sentían ansiosos de cortejar un destino similar.

Este temor se manifiesta nítidamente en la correspondencia entre Lowenthal y Horkheimer. El 30 de julio de 1939, por ejemplo, Lowenthal escribió a Horkheimer acerca de una nueva ley de deportación de alcance muy amplio que se estaba discutiendo en el Senado. Por consiguiente, aconsejaba a Horkheimer añadir «europeo» a la palabra «liberalismo» en el artículo que estaba preparando. Más tarde, el 30 de julio y el 4 de agosto de 1940, mencionaba visitas policiales al Institut que, aunque rutinarias, parecían bastante ominosas como para ser incluidas en el informe. Y todavía el 26 de julio de 1944, cuando el Institut estaba estudiando el antisemitismo en

---

[177] Estos y otros cambios han sido señalados por Helga Gallas, «Wie es zu den Eingriffen in Benjamins Texte kam oder über die Herstellbarkeit von Einständnis», *Alternative*, 59/60, página 80.

[178] Horkheimer (Regius), *Dämmerung*, p. 178.

la clase obrera americana, Horkheimer podía sentirse preocupado por la reacción de los derechistas americanos ante «una pandilla de intelectuales nacidos en el extranjero que metía la nariz en los asuntos privados de los trabajadores americanos». Este sentimiento de inseguridad, combinado con el deseo tradicional del Institut de seguir siendo una institución científica, antes que política, dieron como resultado su enmienda de los pasajes más inflamatorios en los textos de Benjamin.

Por otro lado, está igualmente claro que la *Zeitschrift* imprimió algunos ensayos de Benjamin con los que Horkheimer y Adorno no estaban totalmente de acuerdo —«La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» e «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs»[179], que resultaban bajo algunos aspectos demasiado radicales para su gusto. No obstante, ignoramos hasta qué punto las versiones publicadas sufrieron alteraciones[180]. Una parte de la obra de Benjamin, una sección importante de *Passagenarbeit*, fue rechazada totalmente, básicamente, parece ser, a causa de las reservas de Adorno. En 1936, Benjamin se había sentido muy impresionado por las poco conocidas especulaciones cosmológicas de Auguste Blanqui, el revolucionario francés del siglo XIX, que aparecieron en un libro de Blanqui titulado *L'Eternité par les Astres*[181]. A Benjamin le parecía que la concepción mecánica de la naturaleza de Blanqui estaba vinculada a su orden social, dominado por una especie de eterno retorno. Lo que Benjamin intentaba hacer en su ensayo, que se tituló «El París del Segundo Imperio en Baudelaire», era desarrollar la relación oculta entre Blanqui y el poeta que ocupa el lugar central en toda la obra de Benjamin, Baudelaire. En ensayo estaba concebido como la segunda parte de un estudio que constaba de tres, una versión más centrada de *Passagenarbeit* y provisionalmente titulada *París, capital del Siglo Dieci-*

---

179 BENJAMIN, «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», *ZfS VI*, 2 (1937), y «L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée», *ZfS* V, 1 (*1936*). (Ambos en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1973).

180 Hildegaard Brener ha argüido que, conforme a la copia original en el *Potsdam Zentralarchiv* en Alemania Oriental, los cambios fueron sustanciales; véase su trabajo en *Die neue Linke nach Adorno*, p. 162.

181 *Briefe*, vol. II, p. 742.

nueve. La primera parte sería una discusión de Baudelaire como alegorista; la segunda, mencionada poco más arriba, sería su antítesis, una interpretación social del poeta; la tercera parte iba a sintetizar las dos primeras al analizar el artículo de consumo como objeto poético [182].

En su primera lectura del borrador de «El París del Segundo Imperio en Baudelaire», Adorno se mostró crítico. De vacaciones en Hornberg, en la Selva Negra, en el verano de 1935 —Adorno regresaba ocasionalmente a Alemania después de la subida de los nazis— escribió una larga carta a Benjamin reseñando sus objeciones [183]. Su crítica más general se refería al uso supuestamente poco dialéctico que Benjamin hacía de categorías tales como el fetichismo de los artículos de consumo. Como se observó antes, Adorno veía una cierta reificación como un elemento necesario en todas las objetivaciones humanas. Por consiguiente, protestaba contra la equiparación de Benjamin entre el artículo de consumo y lo «arcaico» como tal.

Ligada a esta crítica estaba la insatisfacción de Adorno con el empleo de «imágenes dialécticas» *(dialektische Bilder)* por Benjamin, que eran cristalizaciones objetivas del proceso histórico. En su carta, Adorno afirmaba que en la forma en que habían sido concebidas por Benjamin, reflejaban la realidad demasiado estrechamente. Él afirmaba, en cambio, que «las imágenes dialécticas son modelos no de los productos sociales, sino más bien constelaciones objetivas en las que se representa la condición social. Por consiguiente, no puede esperarse nunca que la imagen dialéctica sea un 'producto' ideológico o social en general» [184]. Más aún, reducir las imágenes dialécticas a una suerte de inconsciente colectivo junguiano, como Benjamin parecía hacer a veces, significaba ignorar la permanente importancia del individuo. «Cuando rechazo el empleo del inconsciente colectivo», explicaba Adorno,

> es por supuesto para impedir que el «individuo burgués» quede como el sustrato real. Significa hacer la función social del *intérieur* (un término

[182] Este fue al menos un posible plan para la obra; véase *Briefe*, vol. II, p. 774.
[183] *Briefe*, vol. II, pp. 671-683.
[184] *Idem*, p. 678.

> que, como se recordará, ya empleaba en su estudio sobre Kierkegaard) transparente y descubrir su inclusividad como una ilusión. Pero como ilusión no en oposición a un inconsciente colectivo hipostasiado, sino al propio proceso social real. El «individuo» es así un *instrumento* dialéctico de transición *(Durchgangsinstrument)* que no debiera desestimarse como un mito, sino que puede ser *sólo* suspendido [185].

En una carta posterior a Benjamin, en noviembre, Adorno expresaba su constante desilusión con el progreso del ensayo sobre Baudelaire y París [186]. Aquí enumeraba sus objeciones al enfoque filológico y teológico de Benjamin como no dialéctico. «Puede expresárselo de este modo», escribió. «La motivación teológica para llamar a las cosas por su nombre *tiende* a transformarse en la presentación sorprendente de la simple facticidad. Si se quiere hablar drásticamente, podría decirse que la obra se ha establecido en una encrucijada entre la magia y el positivismo. Este lugar está embrujado. Sólo la teoría puede romper el hechizo: su propia teoría especulativa, buena, implacable» [187]. Como resultado de sus reservas, Adorno aconsejó contra la aceptación del ensayo, que Lowenthal se había mostrado favorable a publicar sólo parcialmente porque «no lo representa a usted en la forma en que esta obra debiera representarlo» [188].

Censurado, pero reacio a ceder completamente, Benjamin respondió en su propia defensa [189]. Su argumento fundamental iba en apoyo del enfoque filológico empleado en el ensayo:

> La aparición de una facticidad cerrada, que se adhiere a la investigación filológica y arroja un hechizo sobre el investigador, desaparecerá en la

---

185 *Idem*, pp. 681-682. Se ha señalado a menudo la falta de interés de Benjamin por el individuo subjetivo. En una oportunidad confesó a Adorno: «No estoy interesado en hombres, sino sólo en cosas» (ADORNO, introducción a *Schriften* de Benjamin, volumen I, p. 17).

186 *Briefe*, vol. II, pp. 782-790.

187 *Idem*, p. 786.

188 *Idem*, p. 788.

189 *Idem*, pp. 790-799.

medida en que el objeto esté construido en una perspectiva histórica. Las líneas básicas de esta construcción convergirán en nuestra propia experiencia histórica. En consecuencia el objeto se construye a sí mismo como una mónada. En la mónada, todo lo que estaba fijado míticamente en el texto cobrará vida... Si usted recuerda el resto de mi obra, hallará que la crítica de la posición filológica es una vieja preocupación mía —e innatamente idéntica a aquella sobre el mito [190].

Adorno, sin embargo, continuó desconfiando del mérito intelectual del ensayo, y éste no fue publicado nunca por el Institut [191]. En la correspondencia que siguió, ambos continuaron discutiendo el progreso de la «protohistoria» del siglo XIX de Benjamin. Finalmente, en el primer número de 1939 de la *Zeitschrift,* se publicó «Sobre algunos temas en Baudelaire», la parte de *París, capital del Siglo Diecinueve,* que Benjamin había considerado como su «tesis». En este ensayo Benjamin aludía por primera vez a muchos de los temas básicos de todo el estudio, varios de los cuales ya han sido mencionados. Uno de ellos era su distinción entre dos tipos de experiencias: las *Erfahrungen* integradas y las *Erlebnisse* atomizadas. Apoyándose en observaciones de Proust, Bergson y Freud, Benjamin discutía sobre el lugar de la tradición en la genuina experiencia: «De hecho la experiencia, tanto en la vida colectiva como en la privada, es un asunto de la tradición. Se forma menos de datos *rigurosamente fijos en el recuerdo que de los que* acumulados, con frecuencia no conscientes, confluyen en la memoria» [192]. Adorno también subrayaba la importancia de la tradición, que veía viva, como se recordará, en la música de Schönberg, pese a su novedad obvia. Tanto él como Benjamin veían una erosión de las verdaderas experiencias *(Erfahrungen)* como característica de la vida

---

190 *Idem,* pp. 794-795.

191 Ha aparecido una traducción titulada «Paris: Capital of the Nineteenth Century» en *Dissent,* XVII, 5 (septiembre-octubre de 1970). En 1969 apareció finalmente una versión más completa en Alemania titulada *Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* (Francfort, 1969.), (*Iluminaciones II,* Madrid, 1972).

192 «Über einige Motive bei Baudelaire», *ZfS* VIII, 1/2 (1939), trad. en *Iluminaciones II* (Madrid, 1972), p. 125.

moderna. Benjamin daba un ejemplo —el reemplazo de una narración coherente por una información disociada como el modo dominante de comunicación— que fue empleado también por Ernst Krenek en su ensayo sobre música radial. Otro, el aumento de *shocks* traumáticos como estímulos en la vida moderna[193], también reapareció en diversos estudios psicológicos del Institut. Un tercero, el rol de la multitud en la obra de Baudelaire, fue un tema frecuente en la obra del Institut sobre la cultura de masas. Benjamin, debiera puntualizarse, era en algún sentido crítico de la actitud de Baudelaire frente a la multitud: «Baudelaire gustó de equiparar al *flâneur* ese hombre de la multitud... En eso no podemos seguirle. El hombre de la multitud no es ningún *flâneur*»[194].

La fascinación de Benjamin por el *flâneur*, el desocupado que paseaba ociosamente por las galerías de París, ha animado a los comentaristas que subrayan el elemento estático en su obra[195]. Un apoyo todavía más sorprendente de esta posición estaba en el interés que el ensayo de Benjamin mostraba por el intento de Baudelaire de preservar las *correspondances* reveladas por el arte. «Lo que Baudelaire tiene en mientes con las *correspondances*», explicaba Benjamin un poco crípticamente,

> puede ser definido como una experiencia que busca establecerse al abrigo de toda crisis. Pero experiencia semejante no es posible sino en el ámbito de lo cultual. Si apremia más allá de dicho ámbito, deberá presentarse como «lo bello». En lo bello aparece el valor cultual como valor del arte. Las *correspondances* son las fechas de la reminiscencia. No son fechas históricas, sino fechas de la prehistoria[196].

---

[193] Para Baudelaire, así decía Benjamin, el proceso creativo era como un duelo con los traumas de los *shocks*, en el que el artista trataba de parar los golpes por todos los medios (*Iluminaciones II*, p. 133).

[194] *Idem*, p. 143.

[195] La introducción de Hannah Arendt a *Illuminations*, por ejemplo, está basada en esta opinión sobre Benjamin.

[196] *Iluminaciones II*, p. 155.

En otro lugar, Benjamin manifestaba una fascinación similar por lo que Goethe había llamado *Urphänomene*, las formas eternas que persisten a través de la historia [197]. En esto parecían revelarse las raíces teológicas de su pensamiento.

Sin embargo, debiera también comprenderse el momento histórico en su pensamiento, fortalecido por su contacto con el marxismo. En el mismo ensayo sobre Baudelaire, Benjamin censura a Bergson por eliminar a la muerte en su noción de tiempo preservado, empleando un argumento similar al de Horkheimer en su propio ensayo sobre Bergson [198]: «La *durée*, en la que se ha saldado la muerte, tiene la mala infinitud de un ornamento. Excluye que se le aporte toda tradición. Es la vivencia por antonomasia que se pavonea con el traje prestado de la experiencia» [199]. Más aún, como Tiedemann ha señalado [200], los *Urphänomene* pasaron de la naturaleza en Goethe a la historia en Benjamin. *Passagenarbeit* iba a ser una «protohistoria» del siglo XIX, no de toda la historia humana. Incluso la inclinación de Benjamin hacia la observación de Karl Kraus de que «La meta es el origen», que cita en las «Tesis de Filosofía de la Historia» [201], no debiera necesariamente comprenderse como si implicara un deseo de retornar a una *Ur-Form* (protoforma). Origen *(Ursprung)* puede también significar novedad [202]. Y para Benjamin uno de los aspectos básicos del mito era su identidad no creadora, repetitiva; lo *Immergleiche* (lo que siempre es igual) era una de las características salientes de esa sensibilidad mítica producida por la sociedad capitalista alienada.

Para ser justos con quienes subrayan el componente estático en el pensamiento de Benjamin, debiera aña-

---

[197] Véase BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. En sus *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (p. 59 ss.), Tiedemann comenta detenidamente el cambio de función (*Umfunktionierung*) en Benjamin de los *Urphänomene* de Goethe.

[198] HORKHEIMER, «Zu Bergson Metaphysik der Zeit», *ZfS* III, 3 (1934).

[199] *Iluminaciones II*, p. 160.

[200] *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, p. 69.

[201] *Discursos interrumpidos I* (Madrid, 1973), p. 188.

[202] Sobre la preocupación de Kraus acerca de los orígenes, véase HANS MEYER, *Der Repräsentant und der Märtyrer*, páginas 51-52.

dirse que mucho de lo que escribió delataba una especie de nostalgia por ese valor ritual que él asociaba con las *correspondances* [203]. Esto era evidente al final de «Sobre algunos temas en Baudelaire», donde tocaba de pasada la «crisis de la reproducción artística» [204], pero era todavía más obvio en su ensayo anterior para la *Zeitschrift*, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica». Fue aquí donde desarrolló su noción de «aura», empleada tan a menudo por el Institut en sus análisis culturales. Como se dijo antes, el aura era el nimbo singular que circundaba una obra de arte original. Era el sentido especial de *hic et nunc* (aquí y ahora) que daba autenticidad a la obra. Existía también, insinuaba Benjamin, en la naturaleza, donde consistía en «la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)» [205]. En arte también, esta cualidad de inaccesibilidad era un elemento esencial en el aura de una obra, no desligado del contexto mágico, ritual, del cual surgía el arte originalmente. Era este aura singular de una obra de arte genuina lo que no podía conservarse una vez que se reproducía el arte —claramente, Benjamin se refería más a las artes plásticas que a la música o el drama, aunque, como hemos visto en las discusiones de Adorno y Krenek sobre la radio, también la música podía tener un aura.

Cualquiera fuera la cualidad ritual, prehistórica, atribuida al aura, Benjamin también reconocía su elemento histórico, que iba más allá de las *correspondances*: «La autenticidad de una cosa», afirmaba, «es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica» [206]. Y más adelante, en el mismo ensayo: «La unicidad de la obra de arte se identifica con su ensamblamiento en

---

203 En *The Legacy of the German Refugee Intellectuals* (*Salgamundi*, 10/11 [otoño de 1969-invierno de 1970]), Frederic Jameson tituló su artículo «Walter Benjamin, or Nostalgia», y Peter Szondi escribió un artículo titulado «Hoffnung im Vergangenen», en *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum Sechzigsten Geburtstag* (Francfort, 1963), en donde sugería que Benjamin buscó su utopía en el pasado.

204 «Sobre algunos temas en Baudelaire», *Iluminaciones II*, página 162.

205 *Discursos interrumpidos I*, p. 24.

206 *Idem*, p. 25.

el contexto de la tradición»[207]. Así el final del arte «aurático» en la era de la reproducción masiva significaba no meramente la pérdida de las *correspondances* artísticas, sino también el fin de la *Erfahrung* (experiencia enraizada en la tradición). Era sobre este aspecto de la crisis cultural de la sociedad moderna que los colegas de Benjamin en el Institut estaban de acuerdo. Tendían también a aceptar la conclusión que él extraía de la pérdida del aura: «En el mismo instante en que la norma de la autenticidad fracasa en la producción artística, se trastorna la función íntegra del arte. En lugar de su fundamentación en un ritual, aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber, en la política»[208]. Con el advenimiento de la reproducción técnica, el valor de culto de una obra de arte era reemplazado por su valor de exhibición. El mejor ejemplo de esto, afirmaba Benjamin, era el cine.

Donde los otros miembros del Institut, especialmente Adorno, discrepaban con Benjamin, era al evaluar las repercusiones de este cambio. Ante todo, siempre habían considerado que el arte tenía una función política: la presentación de un anticipo de la «otra» sociedad negada por las condiciones presentes. Ahora temían que el arte de masas tuviera una nueva función política diametralmente opuesta a la tradicionalmente «negativa»; el arte en la era de la reproducción técnica servía para reconciliar la audiencia de masas con el statu quo. Aquí Benjamin estaba en desacuerdo. Puesto que, a la vez que lamentaba la pérdida del aura, paradójicamente tenía esperanzas en el potencial progresista de un arte colectivo, politizado. Aquí nuevamente seguía la orientación de Brecht, quien era todavía optimista sobre la función revolucionaria del cine, a pesar de sus experiencias personalmente desilusionantes con la industria cinematográfica[209]. En palabras de Benjamin:

---

207 *Idem*, p. 25.
208 *Idem*, p. 27.
209 En 1931 Brecht había quedado desilusionado con la versión cinematográfica de *Dreigroschenoper*. De esta experiencia extrajo como conclusión que los propios intelectuales habían sido proletarizados, observación que Benjamin recogió en «Der Autor als Produzent», escrito en 1934 y publicado en *Versuche über Brecht*. Aquí Benjamin atacó como reaccionaria la noción de una *Logokratie* intelectual independiente, del tipo de la propuesta por Kurt Hiller y los Activistas. Por implicación, Benja-

> La reproductibilidad técnica de la obra artística modifica la relación de la masa para con el arte. De retrógrada, frente a un Picasso por ejemplo, se transforma en progresiva, por ejemplo, cara a un Chaplin. Este comportamiento progresivo se caracteriza porque el gusto por mirar y por vivir se *vincula en él íntima e inmediatamente con la* actitud del que opina como perito... En el público del cine coinciden la actitud crítica y la fruitiva [210].

Más aún, mientras Adorno exigía concentración por parte del espectador u oyente —ya hemos mencionado su énfasis sobre la *praxis* de la recepción estética genuina—, Benjamin era más favorable a las implicaciones positivas de la distracción: «Las tareas que en tiempos de cambio se le imponen al aparato perceptivo del hombre no pueden resolverse por... la contemplación. Poco a poco quedan vencidas por la costumbre... Sólo cuando resolverlas se le ha vuelto una costumbre, probará poder hacerse en la dispersión con ciertas tareas» [211]. Era a partir de este supuesto que Benjamin podía terminar su artículo abogando por la politización comunista del arte como respuesta a lo que él denominaba el «esteticismo (fascista) de la política» [212].

Adorno, como hemos visto, era mucho menos optimista, y respondió a Benjamin en su artículo «Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión del oír». Benjamin trató de enmendar las cosas escribiendo: «En mi trabajo trataba de articular los momentos positivos tan claramente como usted ha hecho con los negativos. Por consiguiente, veo la fuerza de su trabajo allí donde reside la debilidad del mío» [213]. Insinuaba a continuación

---

min también criticó la tendencia en la estética de Adorno a oponer el arte de vanguardia a la cultura popular de la clase obrera. «La lucha revolucionaria —escribió al final del ensayo— no se produce entre capitalismo y *Geist* (que era la palabra clave de los Activistas), sino entre capitalismo y proletariado» (*Versuche über Brecht*, p. 116).

[210] *Discursos interrumpidos I*, p. 44.

[211] *Idem*, p. 54.

[212] *Idem*, p. 57.

[213] *Briefe*, vol. II, p. 798. Adorno continuó siendo escéptico acerca de la validez de la posición de Benjamin. En su introducción a *Briefe*, vol. I, p. 16, la define como una «identificación con el agresor». «Identificación con el agresor» era uno de los

que las películas sonoras estaban socavando el potencial revolucionario del cine y proponía a Adorno un estudio en colaboración de sus efectos. Este, sin embargo, no se produciría, a causa de la muerte de Benjamin. La obra posterior del Institut sobre la cultura de masas, en la década de 1940, de la que nos ocuparemos ahora, carecía del ímpetu optimista de su análisis. El espíritu de esa obra se hallaba mucho más cercano a lo expresado en una observación ahora célebre que Benjamin había formulado en un período anterior (y que fue empleada mucho más tarde para cerrar *One-Dimensional Man* de Marcuse): «Sólo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza» [214].

En la década de 1940, un cierto número de miembros del Institut dedicó su tiempo a investigar la cultura popular americana. En 1941 los *Studies in Philosophy and Social Science* editaron un número especial sobre comunicaciones de masas, en cooperación con la Office of Radio Research de Lazarsfeld, ahora en Columbia. Lo abría Horkheimer con una «Notes on Institut Activities» que contenían la formulación más concisa de los principios de la Teoría Crítica aparecida en inglés. Lazarsfeld firmaba una comparación de «Administrative and Critical Communications Research» donde subrayaba sus rasgos compatibles. Seguían artículos de Herta Herzog, Harold Lasswell, William Dieterle, Charles A. Siepmann y Adorno [215]. En el número siguiente, último que aparecería de los *Studies*, Horkheimer usaba *Art and Prudence*, de Mortimer Adler, como pretexto para una denuncia general de la cultura de masas [216], muchos de

mecanismos de defensa clásicos en el psicoanálisis. Véase ANNA FREUD, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, ed. revisada (Nueva York, 1966), pp. 109f.

[214] La observación se halla en el estudio de Benjamin sobre *Wahlverwandtschaften* de Goethe, en *Neue Deutsche Beiträge* II, 1 (abril de 1924), y está citada en *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), p. 257.

[215] HERTA HERZOG, «On Borrowed Experience: An Analysis of Listening to Daytime Sketches»; HAROLD LASSWELL, «Radio as an Instrument of Reducing Personal Insecurity»; CHARLES A. SIEPMANN, «Radio and Education»; y ADORNO, con la asistencia de George Simpson, «On Popular Music». Todos estos artículos se publicaron en *SPSS* IX, 1 (1941).

[216] HORKHEIMER, «Art and Mass Culture», *SPSS*, IX, (1941).

cuyos puntos ya hemos incorporado a nuestra consideración de la obra del Institut en este área.

El miembro del Institut que más intensamente se embarcó en el análisis de la cultura de masas fue Leo Lowenthal. Y en 1929 Lowenthal había escrito crítica teatral periódica y artículos sobre problemas estéticos para el *Volksbühne* en Berlín y Francfort. Aunque sus primeros artículos para la *Zeitschrift* versaban básicamente sobre figuras literarias como Ibsen y Meyer, se interesaba también en la recepción popular de la alta cultura, como demuestra su ensayo sobre el público de Dostoyewsky en la Alemania de preguerra. En la década de 1940 giró su atención a ejemplos más directos de arte popular. Con la ayuda del proyecto de Lazarsfeld, que le suministró ayuda de oficina y secretarial, llevó a cabo análisis de comentaristas de noticias y programas de noticias en Filadelfia que permanecieron inéditos. Hizo también un análisis de contenido de biografías populares en la Alemania posterior a la primera guerra mundial que fue publicado muchos años después en una *Festschrift* dedicada a Marcuse [217]. Un análisis similar de biografías populares en revistas americanas apareció en *Radio Research: 1942-1943* [218]. Lowenthal contribuyó también a las discusiones que condujeron al ensayo sobre la *Kulturindustrie* (industria cultural) en *La dialéctica de la Ilustración.* En efecto, a través de la década de 1940 y en el período posterior a la ruptura de sus conexiones con el Institut, Lowenthal continuó su exploración de la cultura de masas, cuya culminación está en su colección de ensayos publicada en 1961, *Literature, Popular Culture and Society.*

Vale la pena ocuparse aquí de fragmentos de la correspondencia entre Horkheimer y Lowenthal después que el primero se había trasladado a California, ya que arrojan una luz sobre la concepción de la cultura de

---

[217] LEO LOWENTHAL, «German Popular Biographies: Culture's Bargain Counter», en *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse,* ed. por Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967).

[218] LOWENTHAL, «Biographies in Popular Magazines», en *Radio Reserach: 1942-1943,* ed. por Paul Lazarsfeld y Frank Stanton (Nueva York, 1944). Reproducido más tarde en *Literature, Popular Culture and Society,* bajo el título «The Triumph of Mass Idols».

masas del Institut. El 3 de febrero de 1942 Lowenthal escribió acerca de su ensayo en marcha sobre las biografías de revistas:

> Mientras, por una parte, la información histórica para las masas se convierte en una telaraña de mentiras y de acumulación ridícula de los hechos y cifras más insignificantes, las propias masas demuestran, por su misma preocupación por esta gente y por sus formas de «consumo», un anhelo de una vida de inocencia. De toda mi vida interior puedo deducir cada vez más lo odiosa que debe resultar para la vida inconsciente, e incluso consciente, de la mayoría, la idea global de producción en el sentido de cambios permanentes, transformaciones, tratamiento incesante del hombre y la naturaleza por medio de máquinas y organizaciones. En un cierto sentido, las biografías alemanas que he estudiado en años anteriores y el material americano están íntimamente relacionados. Las primeras falsifican la historia por medio de una red encantadora de profundas fantasmagorías metapsicológicas y metafísicas; el segundo es justamente al revés, y en vez de tomar la historia en serio, la toma en broma. Pero ambos representan utopías deformadas de un concepto del hombre que apoyamos en una forma afirmativa, a saber, ambos implican la importancia incondicional del individuo existente, vivo y real: dignidad, felicidad.

Varios meses después, Horkheimer mencionaba el ensayo en una de sus cartas a Lowenthal. El 2 de junio escribió, refiriéndose a su propia obra, *La dialéctica de la Ilustración:*

> Me agradaron particularmente los parágrafos sobre «repetición». Esta categoría jugará un rol muy decisivo en todo el libro. Lo que usted llama la falta de rebelión contra la repetición eterna en la vida y el arte destaca la mala resignación del hombre moderno, que es, por así decir, el tópico principal entre líneas y que será uno de los conceptos básicos de nuestro libro... No podemos censurar a la gente que está más interesada en la esfera de lo privado

y el consumo que en la producción. Este rasgo contiene un elemento utópico: en la Utopía la producción no juega un papel decisivo. Es la tierra de la leche y la miel. Creo que el hecho de que el arte y la poesía siempre hayan mostrado una afinidad con el consumo tiene una significación profunda.

El 14 de octubre, Horkheimer empleó una gran parte de su carta a Lowenthal discutiendo el artículo:

Usted pone demasiado énfasis sobre la actividad versus pasividad, esfera de producción versus esfera de consumo. Usted dice que la vida del lector está programada y gobernada por lo que obtiene, no por lo que hace. La verdad, sin embargo, consiste en que hacer y obtener (tener) llegan a identificarse en esta sociedad. Los mecanismos que gobiernan al hombre en su tiempo de ocio son absolutamente los mismos que lo gobiernan cuando trabaja. Llegaría hasta el extremo de decir que todavía hoy la clave para la comprensión de los modelos de conducta en la esfera del consumo es la situación del hombre en la industria, su horario en la fábrica, la organización de la oficina y el lugar de trabajo. ¿Tiende hoy el consumo a desvanecerse, o debiera decir que comer, beber, mirar, amar, dormir se convierten en «consumo», puesto que el consumo significa ya que el hombre se ha convertido en una máquina tanto fuera como dentro del taller?

Usted recordará aquellas escenas terribles en las películas, cuando algunos años de la vida del héroe aparecen representados en una serie de tomas que llevan uno o dos minutos, sólo para mostrar cómo él creció o envejeció, cómo una guerra comenzó y acabó, etc. Este arreglo de una existencia en algunos momentos fútiles que pueden caracterizarse esquemáticamente simboliza la disolución de la humanidad en elementos de administración. La cultura de masas en sus diferentes ramas refleja el hecho de que el ser humano es engañosamente sustraido a su propia entidad, a la cual Bergson tan justamente llamaba «durée». Esto es verdad para los héroes de biografías y también para las ma-

> sas... La tendencia contraria en la sociedad de masas está representada por la evasión de ella. Como hoy el estado de vigilia del hombre está regulado en todos los detalles, la evasión real pasa por el sueño y la locura, o al menos por alguna clase de limitación y debilidad. La protesta contra las películas no se halla tanto en las críticas acerbas como en el hecho de que la gente entra y duerme o hace el amor.

Y finalmente, Lowenthal respondió a los argumentos de Horkheimer en su carta del 22 de octubre:

> Su puntualización sobre el montaje de una historia viviente en la película es especialmente reveladora para mí porque arroja luz sobre mi observación acerca de la secuencia gradual y aislada de las privaciones y rupturas de la infancia y la vida adulta. Todo esto, parece también vincularse con el concepto de falta de amor, *porque el criterio del amor* es la continuidad y éste es justamente el fenómeno que aquí nunca se admite. La cultura de masas es una conspiración total contra el amor y también contra el sexo. Pienso que usted ha dado en el clavo con su observación de que los espectadores son continuamente traicionados y privados de placer real por medio de trucos sádicos. Este sadismo tiene la función especial de impedir psicológica y fisiológicamente la «Vorlust». Tome, por ejemplo, la escena de ballet en «Holiday Inn», una de las películas más recientes, donde una pareja comienza bailando un minuet, pero tan pronto como este minuet evoluciona hacia una situación más amorosa y uno podría muy bien imaginar que la pareja acabará besándose, la música dulce y melodiosa es reemplazada por un jazz que casi literalmente castra a los bailarines. Esto encaja muy bien con las observaciones explicativas que Teddy (Adorno) escribió en una oportunidad acerca de la conexión entre castración y jazz.

En el intercambio se manifiestan varias características de la crítica de la cultura de masas realizada por el Institut. Por ejemplo, más de una vez se hace evi-

dente su preocupación por una felicidad genuina. A diferencia de otros críticos más conservadores de la cultura popular, la Escuela de Francfort rehusó defender la alta cultura como un fin en sí disociado de intereses materiales. Como Nietzsche, cuya contribución seminal al análisis de la cultura de masas fue reconocida a menudo por el Institut, Horkheimer y sus colegas vieron una conexión subterránea entre la noción de cultura trascendente, que pretendía estar por encima de la vida material, y el ascetismo psicológico. Constantemente atacaron a comentaristas como Aldous Huxley por el matiz puritano en su protesta contra la cultura de masas [219]. Con igual fervor denunciaron los nostálgicos suspiros elitistas de críticos como José Ortega y Gasset. «No es lícito subrayar el derecho a la nostalgia, al saber trascendente, a la vida peligrosa», escribió Horkheimer. «La lucha contra la cultura de masas no puede llevarse adelante más que mostrando la conexión que existe entre la cultura masificada y la persistencia de la injusticia social» [220]. Como afirmaba Marcuse en 1937, la segregación entre la vida cultural y su base material servía para reconciliar al hombre con las desigualdades implícitas en esta última; la cultura burguesa, idealista, era en este sentido «afirmativa».

Las cartas revelan también cuán fuertemente el Institut, pese a todas sus tendencias marxistas, valoraba la tradición. Como ya hemos visto, Adorno hablaba del componente tradicional en la música aparentemente revolucionaria de Schönberg y Benjamin consideraba a la tradición como parte del aura de una obra de arte. En su carta del 22 de octubre Lowenthal se refería a la continuidad como el «criterio del amor», observación consignada en la estela de la afirmación de Horkheimer en la carta anterior de que la cultura de masas privaba al hombre de su *durée*. Lo que debiera comprenderse, sin embargo, es que por tradición el Institut entendía algo muy distinto a la continuación del «progreso», tal como lo entendía el pensamiento de la Ilus-

---

[219] Adorno, *Prismas*, pp. 105-106. Esto sirve para contradecir el análisis de críticos como Edward Shils («Daydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture», *Sewanee Review* LXV, 4 [otoño de 1957]), quienes llamaban puritano al Institut a causa de sus ataques al escepticismo.

[220] Citado en *Prismas*, p. 114.

tración. Esto estaba claro en el ensayo «El Estado autoritario», que examinamos en el capítulo anterior, y también en *La dialéctica de la Ilustración*, de la que nos ocuparemos ahora. La tradición se refería al tipo de experiencia integrada que los miembros del Institut llamaban *Erfahrung*, que estaba siendo destruida por el denominado «progreso».

Otra cosa que estas cartas revelan es el efecto de las experiencias personales sobre el análisis de la Escuela de Francfort. La Teoría Crítica no hubiera negado la existencia de una conexión semejante. Como escribió Horkheimer en su carta sobre Freud, «mientras más grande es una obra, más enraizada está en la situación histórica concreta»[221]. Como refugiados de la Europa central, instruidos en todo aquello que su rico legado cultural podía ofrecer, inevitablemente se sentían menos a sus anchas en la atmósfera menos rarificada de su nuevo ambiente. En alguna ocasión, esta alienación significaba una insensibilidad frente a los elementos espontáneos en la cultura popular americana —la inflexible hostilidad de Adorno frente al jazz, por ejemplo, adolece de una cierta insensibilidad apriorística. Pero al mismo tiempo, suministraba una distancia crítica invalorable respecto a la cultura que impedía al Institut equiparar cultura de masas con verdadera democracia. La categoría de la «desublimación represiva»[222], que Marcuse iba a desarrollar años más tarde para caracterizar la seudoliberación de la cultura moderna, existía en embrión en la experiencia personal de los miembros del Institut. Habiendo conocido un medio cultural alternativo, se mostraban reacios a negociar su *promesse de bonheur* por la moneda envilecida que suministraba la industria cultural.

Como explicaría Adorno más tarde[223], la frase «industria cultural» fue escogida por Horkheimer y él mismo en *La dialéctica de la Ilustración* debido a sus connotaciones antipopulistas. A la Escuela de Francfort le desagradaba la cultura de masas, no porque fuera democrática, sino precisamente porque no lo era. La noción de cultura «popular», afirmaba, era ideológica;

---

221 Véase capítulo tercero, p. 159.

222 MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. ix.

223 ADORNO, «Résumé über Kulturindustrie», *Ohne Leitbild* (Francfort, 1967), p. 60.

la industria cultural suministraba una cultura falsa, reificada, no espontánea, en vez de la cosa real. La vieja distinción entre cultura alta y baja prácticamente se había desvanecido en la «barbarie estilizada»[224] de la cultura de masas. Incluso los ejemplos más «negativos» del arte clásico habían sido absorbidos en lo que Marcuse denominaría más tarde su fachada «unidimensional». La tragedia, que antiguamente significó protesta, ahora significaba consolación. El mensaje subliminal de casi todo lo que pasaba por arte eran el conformismo y la resignación.

Como en tantas otras áreas, el Institut creía que las trivialidades liberales sobre la preservación del individuo autónomo se habían vuelto anacrónicas a causa del cambio social. Kant había definido el arte formalistamente como una «intencionalidad sin intenciones», pero en el mundo moderno se había transformado en una «intencionalidad con intenciones», intenciones dictadas por el mercado[225]. Adorno y Horkheimer consideraban sospechoso incluso el pretexto del arte popular como diversión, que Benjamin había defendido: el ocio era la continuación del trabajo por otros medios. La única risa permitida por la industria cultural era la irrisión de la *Schadenfreude,* reír ante las desgracias de los otros. La supresión sustituía a la sublimación, se despertaba el deseo sólo para negarlo; la cultura de masas, en suma, seguía el ritual de Tántalo[226]. Cada vez más, el Institut llegó a la conclusión de que la industria cultural esclavizaba a los hombres mucho más sutil y eficazmente que los rudos métodos de dominación practicados en eras anteriores. La falsa armonía de lo particular y lo universal era en algunos aspectos más siniestra que el choque de las contradicciones sociales, a causa de su habilidad para inducir a las víctimas a la aceptación pasiva. Con la decadencia de las fuerzas de mediación en la sociedad —aquí el Institut se apoyaba en sus estudios anteriores sobre la disminución del rol de la familia en el proceso de socialización— las posibilidades de desarrollo de una resistencia negativa quedaban seriamente limitadas. Más aún, la difusión de la tecno-

---

[224] El término estaba ya en Nietzsche. Adorno y Horkheimer lo citan en *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947), p. 153.

[225] *Idem,* p. 187.

[226] *Idem,* pp. 166-167.

logía servía a la industria cultural en Estados Unidos así como había ayudado a ajustar el control de los gobiernos autoritarios en Europa. La radio, afirmaban Horkheimer y Adorno, era para el fascismo lo que la imprenta había sido para la Reforma.

En síntesis, todo el celebrado pesimismo de *One-dimensional Man* de Marcuse estaba anticipado en el ensayo sobre la industria cultural en *La dialéctica de la Ilustración.* El único indicio de negación que Horkheimer y Adorno detectaban en la cultura de masas estaba en el arte corporal, antes que en el intelectual: por ejemplo, el actor de circo, cuyo cuerpo plenamente reificado prometía trascender el carácter de artículo de consumo del arte de masas llevando la objetivación a su extremo, con lo cual descubría lo que hasta allí se había ocultado [227]. Aparte de esto, el Institut temía la liquidación de todas las posibilidades de un futuro transformado, salvo esa «explosión en el continuo de la historia» que los ensayos en el volumen conmemorativo de Benjamin habían podido citar todavía como una posibilidad.

En muchos aspectos, la crítica del Institut sobre la cultura de masas y su análisis conexo del potencial autoritario americano fueron las partes que más influyeron sobre la vida intelectual americana de toda la obra realizada por el Institut en Estados Unidos [228]. Una razón obvia era que, a diferencia de los ensayos teóricos de la década de 1930, gran parte de ella estaba escrita en inglés. Pero lo que es más importante, apareció en una época en que los mismos americanos habían comenzado a temer la materialización de las agoreras profecías formuladas por visitantes extranjeros desde Tocqueville en adelante sobre los efectos de la democracia de masas [229]. Antes de la segunda guerra mun-

---

[227] *Idem,* p. 170. Marcuse había usado el mismo ejemplo en su artículo sobre la cultura afirmativa, *Negations,* p. 116, donde dice que «al sufrir la más extremada reificación el hombre triunfa sobre la reificación». También esta idea la halló en Sartre, como indica su artículo «Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre *L'Etre et le Néant», Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3 (marzo de 1948).

[228] Para una discusión más amplia de este punto, véase mi artículo «The Frankfurt School in Exile», *Perspectives in American History,* vol. VI (Cambridge, 1972).

[229] Para una historia de la crítica de la cultura de masas,

dial, sociólogos como Robert Park y su discípulo en la Universidad de Chicago, Herbert Blumer, se habían embarcado en estudios rudimentarios de la sociedad de masas, pero generalmente en el aislamiento y con conclusiones más esperanzadoras. A mediados de la década de 1940, sin embargo, el interés por este tipo de análisis había aumentado tanto dentro como fuera de la comunidad académica. Clement Greenberg y Dwight MacDonald, el segundo a través de su influyente revista *Politics*, comenzaron a difundir una crítica de la cultura de masas entre un público más amplio. Sociólogos como David Riesman aumentaron la conciencia académica sobre estos temas [230]. Richard Hoggart hizo lo mismo con los lectores de lengua inglesa al otro lado del Atlántico [231]. Por primera vez, la cultura popular era atacada desde un ángulo radical antes que conservador. Aquí la influencia del Institut, y la de miembros anteriores como Fromm, cumplió una función significativa, al conferir sustancia y profundidad al ataque, y esto fue reconocido con frecuencia.

Lo fundamental en la crítica radical eran sus matices políticos implícitos. Sería un error interpretar el cambio de enfoque del Institut, desde la base hacia la superestructura, como un abandono de los ideales de su período anterior. La decadencia de la cultura «negativa», tradicional, no era sólo un problema para intelectuales. La cultura de masas era la sementera del totalitarismo político. Los mecanismos de mediación entre la cultura y la política podían comprenderse mejor, así lo sentían Horkheimer y quienes lo rodeaban, en términos psicosociales. Sus estudios sobre la cultura popular estaban así conectados con las investigaciones sobre

---

véase LEON BRAMSON, *The Political Context of Sociology* (Princeton, 1961); WILLIAM KORNHAUSER, *The Politics of Mass Society* (Glencoe, 111, 1959); BERNARD ROSENBERG y DAVID MANNING WHITE, *Mass Culture: The Popular Arts in America* (Londres, 1957); y los ensayos de LOWENTHAL en *Literature, Popular Culture and Society*.

[230] Véase, por ejemplo, DAVID RIESMAN, *The Lonely Crowd*, escrita en colaboración con Reuel Denny y Nathan Glazer (New Haven, 1950). Los autores reconocieron expresamente el impacto del estudio de Lowenthal sobre las biografías populares (p. 239).

[231] RICHARD HOGGART, *The Uses of Literacy* (Londres, 1957). Varios de los ensayos de Dwight MacDonald sobre la cultura de masas están recogidos en su *Against the American Grain* (Nueva York, 1962).

el potencial autoritario en Estados Unidos llevados a cabo en la década de 1940. Estas investigaciones estaban básicamente concebidas como análisis psicológicos, aunque siempre basados en los supuestos más amplios de la Teoría Crítica. Como estas premisas eran rara vez entendidas por los comentaristas americanos, sin embargo, los *Studies in Prejudice* fueron a menudo considerados como estrictamente psicológicos. No era éste el caso, como veremos en el próximo capítulo. Como había explicado Adorno a Benjamin en 1935, el individuo burgués era sólo un *Durchgangsinstrument* (instrumento de transición) dialéctico; la totalidad continuaba siendo la realidad central. Si en sus estudios sobre la cultura de masas y el autoritarismo psicológico el Institut parecía echar mano al acosado individuo, esto era así sólo porque la alternativa utópica que buscaba no se había conservado más que en las «vidas dañadas» [232] de los marginados culturales.

---

[232] Adorno definió su propia vida como una existencia «beschädigten» en el subtítulo de *Minima Moralia.*

VII
LA OBRA EMPIRICA DEL INSTITUT DURANTE LA DECADA DE 1940

> *El tema central de la obra es un concepto* relativamente nuevo —el ascenso de una especie «antropológica» que denominamos el tipo autoritario de hombre.
>
> MAX HORKHEIMER

Los años de la guerra trajeron aparejada una seria reconsideración de los objetivos del Institut y una gradual redefinición de su estructura institucional. La enfermedad circulatoria de Horkheimer, que requería el traslado a California, y la creciente implicación de otros miembros del Institut en servicios gubernamentales significaban que el tipo de conexión con Columbia de que el Institut había disfrutado desde 1934 ya no era posible. Más aún, un nuevo factor interno en el departamento de sociología de la universidad auguraba trastornos potenciales para el futuro. La lucha por el control entre el ala más especulativa del departamento, dirigida por Robert MacIver, y su contrapartida orientada empíricamente, nucleada en torno a Robert Lynd, se había resuelto ampliamente a favor del segundo. O al menos así informaba Lowenthal a Horkheimer en carta del 23 de enero de 1942. De este modo, previsiblemente, Horkheimer estaba deseoso de facilitar el aflojamiento de los vínculos con Columbia provocado por la guerra y su enfermedad. En efecto, ya en mayo de 1941, antes de la resolución del conflicto entre Lynd y MacIver, había expresado a Lowenthal sus dudas sobre las consecuencias de una relación sostenida con Columbia[1]. La direc-

[1] Los años en Nueva York, escribió, de ningún modo fueron enteramente negativos, sino que por el contrario habían forzado al Institut a convertirse en una *Betrieb* (empresa de investigación) con todos los problemas concomitantes (Carta de Horkheimer a Lowenthal, 3 de mayo de 1941) (colección de Lowenthal).

ción del Institut, a pesar de su conciencia de la necesidad de mantener una identidad institucional, estaba siempre preocupada por la posible esclerosis que podría provocar la excesiva institucionalización.

No obstante, al final de la guerra se realizó un intento de mantener al Institut en Morningside Heights. La enfermedad de Horkheimer se había convertido en una preocupación menos inmediata, permitiéndole regresar a Nueva York en 1944 y 1945 por extensos períodos de tiempo. Aunque ciertos miembros del Institut, como Marcuse, escogieron continuar con el gobierno, otros estaban ansiosos de regresar a una vida plenamente académica. Dentro de Columbia había todavía esperanzas de retener al Institut de algún modo. Irónicamente, el principal esfuerzo para reavivar los contactos con el Institut vino desde las filas de los sociólogos empíricos. Paul Lazarsfeld, quien había transformado su Office of Radio Research en un recientemente constituido Bureau of Applied Social Research [2], sugirió la integración del Institut en su Bureau. A pesar del fracaso de su colaboración con Adorno antes de la guerra, Lazarsfeld era optimista en cuanto a la interacción de la Teoría Crítica con su propia clase de «investigación administrativa» [3]. En una serie de cartas a otros miembros del departamento, como Theodore Abel y Robert Merton, Lazarsfeld exaltó las realizaciones del Institut. El 5 de febrero de 1946 escribió a Abel que el departamento había cometido una injusticia con el Institut, pero no a causa de la miopía del primero:

> Toda la confusión se debe a la idiotez del grupo del Institut. Les dije durante años que publicar en alemán finalmente los destruiría. Pero tenían la idea fija de que su contribución a Estados Unidos sería mayor si preservaban en este país la última isla de la cultura alemana. Esto es especial-

---

[2] Para una discusión de su creación, véase PAUL LAZARSFELD, «An Episode in the History of Social Research: A Memoir», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).

[3] En el número de *SPSS* dedicado a las comunicaciones de masas (IX, 1, 1941), Lazarsfeld había colaborado con una evaluación muy optimista de la futura fertilización recíproca de los dos estilos de investigación.

mente verdad en lo que respecta a la *Zeitschrift*. Le pedí a Lowenthal, su antiguo editor, que haga un breve análisis de contenido de los diez volúmenes aparecidos en este país. Todos quedarán sorprendidos al ver cuanto de valioso hay enterrado allí [4].

Como solución, proponía la asociación del ala empírica del Institut con el Bureau of Applied Social Research. Lowenthal, Massing y Marcuse serían miembros *full-time;* Horkheimer, a causa de su salud, continuaría junto con Adorno en California en lo que presumiblemente sería el sector especulativo del Institut. Lazarsfeld dejaba la puerta abierta para el retorno de Horkheimer al menos si su condición mejoraba. Aunque el departamento de sociología obró bajo recomendación de Lazarsfeld y extendió una invitación al Institut, ésta fue finalmente declinada. Horkheimer aludió a su salud como la razón del rechazo [5]. De todos los miembros del Institut, sólo Neumann escogió retornar a Columbia después del período de la inmediata postguerra.

Una razón probable para esta decisión del Institut

[4] Vale la pena reproducir aquí el memorándum que acompañaba a los resultados del análisis de contenido, que incluía todas las publicaciones del Institut:

Libros	16
Artículos y monografías	91
Manuscritos usados como base para conferencias y seminarios	38
Informes de investigación	2
TOTAL	147

PUBLICACIONES POR CAMPO DE INTERES	NUMERO DE PUBLICACIONES	PORCENTAJE DEL TOTAL
Estudios sobre la autoridad	76	40
Filosofía	43	22
Estudios sobre literatura, música y arte	38	18
Prejuicios sociales	17	9
Miscelánea	22	11
TOTAL	196	100

[5] Carta de Horkheimer a Lazarsfeld, 10 de junio de 1946 (colección de Lowenthal).

de rechazar el ofrecimiento era el mejoramiento de su posición financiera. Como se ha mencionado antes, las inversiones financieras desafortunadas de 1938 combinadas con el amplio uso de capital para el mantenimiento de nuevos refugiados habían reducido considerablemente los recursos del Institut. Durante los próximos años no fue posible encontrar el patrocinio de una fundación para un estudio proyectado de la cultura alemana, y los *Studies in Philosophy and Social Science* desaparecieron, básicamente por razones financieras. La situación era lo bastante crítica como para que Horkheimer especulara, en una carta a Lowenthal, sobre la posible disolución del Institut en caso de no encontrar un patrocinador. Debe obtenerse un subsidio, escribía Horkheimer, «de otro modo la obra para la cual vivimos y que, supongo, es tanto su objetivo como el mío —y no sólo nuestras vidas intelectuales, sino la base material de nuestras vidas— quedará destruida»[6]. Durante el verano de 1942, sin embargo, se realizaron contactos con el American Jewish Committee, y en octubre del mismo año Horkheimer tuvo una entrevista positiva con John Slawson, vicepresidente ejecutivo del AJC. Ya en 1939 el Institut había preparado un prospecto para un estudio del antisemitismo que se publicó en el penúltimo número de su revista[7]. Previsiblemente, el AJC expresó interés en el proyecto, con la esperanza de evitar en Estados Unidos lo que ya estaba ocurriendo en Europa. El resultado fue un subsidio considerable que ayudó a mantener el Institut unido y a la vez a financiar el estudio más exhaustivo sobre el prejuicio que se haya intentado alguna vez. En mayo de 1944 se celebró en Nueva York una conferencia de dos días sobre el prejuicio en la que se delineó un ambicioso programa de investigación para el futuro. Al mismo tiempo, el AJC estableció un Departamento de Investigación Científica, con Horkheimer como director. Fue aquí donde se lanzaron oficialmente los *Studies in Prejudice*, que iban a emplear una variedad de enfoques metodológicos para el estudio del prejuicio social. Así comenzó la más am-

[6] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 31 de octubre de 1942 (colección de Lowenthal).

[7] *SPSS*, IX, 1 (1941). El prospecto estaba fechado dos años antes.

plia y sostenida concentración de investigación empírica llevada a cabo por el Institut.

No debiera olvidarse, sin embargo, que al mismo tiempo Horkheimer y Adorno estaban embarcados en una seria obra especulativa que produjo cierta cantidad de nuevas e importantes exposiciones de la Teoría Crítica. Ante todo deben destacarse su esfuerzo conjunto en *La dialéctica de la Ilustración, Eclipse of Reason,* de Horkheimer, y *Minima Moralia,* de Adorno. Este será el tema del próximo capítulo, que se ocupará de la cambiante perspectiva teórica del Institut en su última década en Estados Unidos. A veces, sin embargo, algunas de sus nuevas ideas jugarán un rol en nuestra presente discusión de la obra empírica, y nos referiremos también en ocasiones al análisis de la crítica de la cultura de masas del Institut llevado a cabo en el capítulo anterior.

Antes de entrar en un análisis detallado de los *Studies in Prejudice,* debiéramos señalar claramente una vez más ciertas actitudes básicas del Institut hacia el rol de la investigación empírica. Desde el principio, como se recordará, la Escuela de Francfort había criticado las tendencias reduccionistas implícitas en la ciencia social empírica, inductivamente orientada. En la exploración de los fenómenos sociales situaba la teoría por delante de la recolección de «hechos», así como en la política ponía la teoría antes que la *praxis.* Al mismo tiempo, por supuesto, nunca quedó plenamente satisfecho con el rechazo desdeñoso de toda investigación empírica, incluida la cuantificación de resultados, que caracterizaba a algunas de las escuelas sociológicas alemanas más oscurantistas. Como demostraban el estudio de Fromm sobre los trabajadores alemanes y los *Studien über Autorität und Familie,* la Escuela de Francfort se sentía ansiosa de utilizar métodos empíricos para el enriquecimiento, modificación y apoyo (aunque nunca verificación completa) de sus hipótesis especulativas. Aunque el Institut admitiera el nivel primitivo de sus técnicas antes de la emigración, confiaba en su ulterior refinamiento con el paso del tiempo. Así voluntariamente patrocinó estudios como el análisis sobre *The Unemployed Man and His Family,* de Mirra Komarovsky, y trató de aplicar técnicas americanas para el estudio de la cultura de masas.

Las dificultades, sin embargo, demostraron con frecuencia ser mayores de lo que se esperaba, como mostró la experiencia de Adorno con la Office of Radio Research. Sus ideas sobre los cambios en las pautas de audición musical, descritas en el capítulo anterior, demostraron no ser traducibles a hipótesis verificables. Las razones, pensaba Adorno, no eran meramente técnicas. Tres décadas más tarde, escribiría:

> Me parecía, y todavía hoy sigo convencido, que en la esfera cultural lo que está considerado por la psicología como un mero «estímulo», es, en realidad, cualitativamente determinado, un asunto de «espíritu objetivo» y cognoscible en su objetividad. Yo pongo efectos de enunciación y mediación sin relacionarlos con estos «estímulos», vale decir, al contenido objetivo ante el cual reaccionan los consumidores en la industria cultural, los oyentes de radio... Empezar desde las reacciones de los sujetos, como si ellos fueran una fuente primaria y final de conocimiento sociológico, me parecía totalmente superficial y erróneo [8].

Lo que afligía particularmente a Adorno era la forma en que los fenómenos culturales eran transformados por sus nuevos colegas americanos en datos cuantitativos. La misma equiparación de cultura con cantidades mensurables le parecía un ejemplo excelente de la reificación característica de la cultura de masas. «Cuando me enfrenté con la exigencia de 'medir la cultura' —recordaría más tarde—, reflexioné que la cultura podría ser precisamente esa condición que excluye una mentalidad capaz de medirla» [9]. Este era un supuesto que volvió improbable desde el principio el éxito de su colaboración con Lazarsfeld, cuya «investigación administrativa» estaba basada en el empleo riguroso de métodos cuantitativos. Hacia el verano de 1939 esto resultaba claro para ambos.

Lazarsfeld escribió a Adorno una carta de cinco páginas expresando su total desilusión con el resultado de su asociación [10]. Su tono era enfático, incluso áspero a

---

[8] THEODOR W. ADORNO, «Scientific Experiences of a European Scholar in America», en *The Intellectual Migration*, p. 343.

[9] *Idem*, p. 347.

[10] Carta de Lazarsfeld a Adorno, sin fechar (colección de

veces. Claramente Lazarsfeld sentía que la época de los eufemismos ya había pasado. Refiriéndose a uno de los memorándums de Adorno, escribía:

> Usted se enorgullece de atacar a otra gente porque es neurótica y fetichista, pero no se le ocurre pensar cuán expuesto se halla usted mismo a ataques semejantes... ¿No cree que es un perfecto fetichismo la forma en que usted emplea palabras latinas a lo largo de todo el texto?... Le rogué repetidamente que empleara un lenguaje más responsable, y usted evidentemente fue psicológicamente incapaz de seguir mi consejo.

En otros pasajes de la carta, Lazarsfeld fue más allá de la crítica personal para atacar las «graves deficiencias de procedimiento lógico elemental» de Adorno. Cuando llegó a sus observaciones sobre técnicas de verificación, también acusó a Adorno de arrogancia e ingenuidad: «Su desconsideración hacia posibilidades alternativas a sus propias ideas se vuelve todavía más alarmante cuando su texto conduce a sospechar que usted ni siquiera sabe de qué modo realizar un control empírico de un supuesto hipotético». Y, finalmente, expresaba una extremada consternación ante las deficiencias estilísticas en los textos de Adorno, más inquietantes todavía a la luz del frecuentemente declarado interés de Adorno por la importancia del lenguaje correcto.

El último parágrafo de Lazarsfeld merece ser citado completamente, no sólo por la luz que arroja sobre esta instancia específica de un conflicto entre dos investigadores altamente inteligentes y de carácter fuerte, aunque con concepciones diferentes, sino también porque es revelador del complejo carácter de uno de los hombres que jugaron un rol central en la historia del Institut. Pocos entre quienes conocieron a Adorno dudaron de su brillantez intelectual y sus poderes imaginativos; menos todavía —y aquí Horkheimer fue la excepción más importante— lo consideraron un colaborador fácil. «No fue una tarea agradable escribir esta carta», concluía Lazarsfeld,

---

Lazarsfeld). Lazarsfeld recuerda haberla escrito en algún momento durante el verano de 1939. Todas las citas que vienen a continuación proceden de la carta.

> y no hubiera gastado dos días de trabajo en redactarla si no sintiera que es vital para nuestro proyecto hacer que reflexione sobre toda la situación. Usted y yo estamos de acuerdo sobre la superioridad de algunos aspectos de su trabajo intelectual, pero usted cree que porque tiene toda la razón en algo tiene razón en todo. Mientras que yo creo que, debido a que tiene razón alguna vez, pasa por alto el hecho de que usted resulta terrible en otros sentidos, y el lector final pensará que, como usted es atroz en algún pasaje de su obra donde él puede cogerlo fácilmente, usted es totalmente imposible. Así estoy seguro de que lo que he hecho en esta carta será finalmente beneficioso para usted... Permítame confirmarle una vez más mi firme respeto, amistad y lealtad.

Cuando la Rockefeller Foundation revisó su subsidio para el Radio Research Project en el otoño de 1939, el proyecto musical fue omitido de su presupuesto. Más tarde, en un estado de ánimo más tranquilo, Lazarsfeld reflexionaría sobre el fracaso de su colaboración con Adorno [11]. El éxito de *The Authoritarian Personality* había demostrado que la Teoría Crítica y la cuantificación no eran tan irreconciliables como el proyecto musical había dado a entender. «Tuve la inquietante sensación —escribió Lazarsfeld generosamente— de que mis deberes en las diversas divisiones del proyecto de Princeton podrían haberme impedido que dedicara el tiempo y la atención necesarias para lograr el objetivo para el cual había tomado originalmente a Adorno» [12].

Cualesquiera fueran las razones reales, el proyecto musical no tuvo éxito, mientras que *The Authoritarian Personality,* inmediatamente después de haber sido completada, se convirtió en un clásico de las ciencias sociales. No debe buscarse la explicación de este cambio sólo en la evolución del propio Adorno —en el segundo proyecto era sólo uno más entre un gran número de colaboradores—, pero con el tiempo conquistó una valiosa experiencia metodológica que provocó una modificación

---

[11] LAZARSFELD, «An Episode in the History of Social Research: A Memoir», p. 325.
[12] *Idem.*

de su hostilidad inicial hacia las técnicas americanas. Así, por ejemplo, su énfasis sobre la necesidad de capturar el «espíritu objetivo», antes que medir las reacciones subjetivas frente a él, hacia el final de la década había disminuido. Como veremos, la dimensión «objetiva» del prejuicio no fue ignorada en absoluto, pero no se integró nunca en los análisis subjetivos de su obra y la obra del Institut sobre el problema. La cultura podía no ser mensurable, pero parecía como si el prejuicio pudiera medirse más fácilmente.

Por supuesto, no fue Adorno el único que ganó experiencia metodológica a principios de la década de 1940. La filial neoyorquina del Institut, aunque redujera sus actividades durante la guerra, nunca dejó de funcionar. Después de la desaparición de *Studies in Philosophy and Social Science*, varios de sus miembros comenzaron a invertir más tiempo en trabajo empírico. Uno de sus proyectos fue una investigación del tipo de ayuda brindada por los gentiles alemanes a las víctimas judías de Hitler. Con el copatrocinio prestigioso de Thomas Mann, se recogieron datos de diversos modos, por ejemplo a través de anuncios en *Aufbau*, el periódico de lengua alemana más importante de los refugiados. Aunque nunca se publicó, el estudio mostraba que católicos y conservadores habían brindado más ayuda que protestantes y liberales. Según Paul Massing, esta conclusión fue empleada después por Horkheimer para apoyar su argumento de que los conservadores eran a menudo mejores defensores de los ideales críticos que los liberales [13].

Mucho más ambicioso fue un voluminoso estudio sobre el grado de antisemitismo dentro de la clase obrera americana, que el Institut comenzó a organizar en 1943 y desarrolló en los dos años siguientes. En la misma época en que el American Jewish Labor Committee, dirigido por Adoph Held, ofreció un subsidio de proporciones más modestas para investigación en su propia área especial de interés. El JLC había creado un Comité para Combatir el Antisemitismo, con Charles S. Zimmerman al frente, y estaba ansioso de iniciar un análisis científico del problema. Sus contactos con la AFL, la CIO y diversos sindicatos no asociados facilitaron la

---

[13] Entrevista con Massing en Nueva York, 25 de noviembre de 1970.

resolución de datos, que se llevó a cabo en Nueva York, California y Detroit.

La cantidad de datos recogidos fue, en efecto, tan abrumadora que el Institut tuvo dificultades en organizarla para su publicación. En 1944 se presentó al JLC un informe de 1300 páginas en cuatro volúmenes, pero los esfuerzos posteriores para reducirlo a dimensiones publicables fracasaron. La recolección original y análisis del material habían colaborado Gurland, Massing, Lowenthal, Pollock y Weil. Para la cuantificación de los datos se obtuvo ayuda adicional de Herta Herzog, del Bureau of Applied Social Research, y Adorno escribió frecuentes memorándums, metodológicos y sustantivos, a lo largo de todo su desarrollo. Los problemas de organización y publicación, sin embargo, siguieron siendo insuperables. Después de dejar que el estudio durmiera durante varios años, se realizaron nuevos esfuerzos en 1949. Se reclutó a Paul Lazarsfeld y Allen Barton para que escribieran una introducción metodológica. La Free Press, de Glencoe, anunció en 1953 su publicación inminente con una descripción de los trabajos incluidos, predominantemente consagrados a un análisis cualitativo de las pautas ideológicas antisemitas. Pero los desacuerdos dentro del Institut sobre el valor de presentar un estudio realizado casi una década antes persistieron [14], con el resultado final de que el libro nunca pasó a la imprenta.

Debido a la publicación en el interín de los *Studies in Prejudice,* los hallazgos del proyecto sobre la clase obrera ahora parecían redundantes. Su propósito, por consiguiente, cambió, como escribió Adorno en uno de sus memorándums; ahora era «determinar de qué modo estudiar el antisemitismo, no obtener resultados finales» [15]. Pero aquí una vez más los logros metodológicos de los diversos volúmenes de los *Studies in Prejudice* eclipsaron las técnicas más primitivas desarrolladas en el informe anterior. Más aún, otra razón de la renuencia general del Institut para publicar la obra tuvo un efecto.

---

[14] Carta de Paul Massing a Leo Lowenthal, 31 de mayo de 1953 (colección de Lowenthal).

[15] Memorándum del 1 de diciembre de 1944. Agradezco a Paul Lazarsfeld por haberme posibilitado la consulta de éste y otros memorándums del proyecto sobre la clase obrera.

Como recuerda Pollock [16], las conclusiones del estudio eran tan perjudiciales para la clase obrera americana que el Institut, con su cautela característica, se mostraba vacilante en difundir sus hallazgos. Ya en julio de 1944, como se mencionó antes, Horkheimer se había mostrado preocupado por la reacción de la opinión doméstica americana ante «una pandilla de intelectuales nacidos en el extranjero que metía la nariz en los asuntos privados de los trabajadores americanos» [17]. Más de la mitad de los obreros estudiados habían mostrado prejuicios antisemitas de uno u otro tipo [18], pero en 1953 la dirección del Institut deseaba restar trascendencia a esto. Más aún, los intereses de acortar el manuscrito habían dado lugar a ciertas excesivas simplificaciones. Massing escribió a Lowenthal para manifestar su indisposición por los cambios:

> Objeto muy seriamente estas «Conclusiones». Estas páginas muestran la transformación sufrida por el estudio, de inicialmente sociopolítico a puramente psicológico. En la presente versión, no puede haber observaciones tan anacrónicas como las referentes a «señales de peligro», necesidad de educación, y cualquier referencia a la «clase obrera americana» es francamente ridícula. La clase obrera americana que aparece en la parte I del presente estudio es antisemita.

Las revisiones de la primera parte del estudio, acusaba, lo habían arruinado: «Parece un mediocre intento de enseñanza media, opera con dos o tres conceptos psicológicos amplios repetidos hasta el cansancio, es repetitivo a la enésima...» [19]. Aparentemente Barton, quien iba a escribir la introducción metodológica junto con Lazarsfeld, opinaba del mismo modo [20]. Por todas estas razones, Horkheimer decidió finalmente no publicar el libro.

---

[16] Entrevista con Friedrich Pollock en Montagnola, Suiza, 28 de marzo de 1969.

[17] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 26 de julio de 1944 (colección de Lowenthal).

[18] Entrevista con Massin en Nueva York, 25 de noviembre de 1970.

[19] Massing a Lowenthal, 31 de mayo de 1953.

[20] *Memorándum adjuntado a la carta de Massing,* iniciado por Alice Maier.

Sin embargo, el objetivo formulado por Adorno en su memorándum se llevó a cabo, en efecto, en una medida significativa. Lo que el Institut aprendió claramente fue la necesidad de aproximarse al antisemitismo tan indirectamente como fuera posible. Se examinaron muestras de población en ambas costas y en el Medio Oeste básicamente del mismo modo. En vez de distribuir cuestionarios o conducir entrevistas directas, se desarrollaron entrevistas «encubiertas», en las que el objetivo del proyecto aparecía tan oculto como era posible. Esto significó la designación de 270 obreros en las fábricas como agentes del proyecto. Se los instruyó para que memorizaran una serie de preguntas preparadas que empleaban para investigar las reacciones de los trabajadores cuando se produjeran incidentes antisemitas o vinculados. Se realizaron 566 entrevistas y se fraccionaron los resultados en categorías tales como situación étnica, afiliación sindical o no sindical, AFL o CIO. Gran parte del material recogido de este modo y algunas de las preguntas fueron empleadas más tarde en las entrevistas para *The Authoritarian Personality*[21]. Más aún, la estructuración conceptual de los hallazgos contribuyó al refinamiento de las tipologías desarrolladas en la obra posterior. Así, aunque en cierto sentido nonato, el proyecto demostró ser un importante campo de prueba para el trabajo más ambicioso del Institut para el AJC.

Antes de ocuparnos de los estudios específicos que forman parte de los *Studies in Prejudice* debieran formularse ciertas observaciones acerca de su relación con la perspectiva general del Institut. En la superficie, parece como si los *Studien* marcaran un alejamiento radical de algunos de los preceptos básicos de la Teoría Crítica. En ciertos aspectos esto era verdad. En su obra empírica de la década de 1940, la cautela desplegada por el Institut en Estados Unidos en muchas ocasiones era inequívocamente visible. Por ejemplo, lo opuesto a la «personalidad autoritaria» ya no era la «revolucionaria», como lo había sido en los *Studien über Autorität und Familie,* sino en cambio la «democrática». Los valores expresados por los diversos autores conectados con los *Studies*, especialmente aquellos ajenos a la forma de

[21] ADORNO y otros, *The Authoritarian Personality*, vol. II, página 605.

pensar del Institut, eran invariablemente liberales o «New Deal», antes que marxistas o radicales. El objetivo ostensible de la investigación era la educación por la tolerancia, y no el cambio revolucionario por medio de la *praxis,* cosa que motivó el desdén de marxistas más ortodoxos como Brecht [22]. «Nuestro propósito no es meramente describir el prejuicio», escribieron Horkheimer y Samuel Flowerman en la Introducción a los *Studies,* «sino explicarlo a fin de contribuir a su erradicación. Este es el desafío con que nos enfrentamos. Erradicación quiere decir reeducación, planeada científicamente sobre la base de un conocimiento obtenido científicamente. Y la educación en sentido estricto es, por naturaleza, personal y psicológica» [23]. En ninguna parte asomaba en estos volúmenes la crítica de la tolerancia por sí misma, que había aparecido por primera vez en el trabajo de Fromm sobre Freud y fue repetida después por Adorno y Marcuse.

Pero lo que quizá parecía más característico del cambio de énfasis era una inusitada inclinación hacia explicaciones psicológicas, antes que sociológicas, del prejuicio, *una elección realizada deliberadamente en conexión* con los fines pedagógicos del proyecto [24]. Esto era tan pronunciado que dos de los críticos serios de *The Authoritarian Personality,* Herbert H. Hyman y Paul B. Scheatssley, pudieron afirmar que sus autores «sustraen la irracionalidad del orden social y la imputan a quien responde, y por medio de esta sustitución se decide que quienes dan respuestas prejuiciadas derivan sus juicios en una forma irracional» [25]. Si esto fuera cierto, entonces la Teoría Crítica había abandonado considerablemente su posición original. Puede encontrarse una evidencia ulterior de la disolución de su componente radical en el

---

[22] Véase IRING FETSCHER, «Bertolt Brecht and America», *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salgamundi,* 10/11 (otoño-invierno de 1970).

[23] *The Authoritarian Personality,* vol. I, p. vii. Debiera compararse este pasaje con la discusión de Adorno sobre el síndrome «educación antes que cambio social», característico de ciertos individuos de alta puntuación en la Escala F (vol. II, pp. 700 ss.).

[24] *Idem,* vol. I, p. vii.

[25] HERBERT H. HYMAN y PAUL B. SHEATSLEY, «*The Authoritarian Personality* —a Methodological Critique», en *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»,* ed. por Richard Christie y Marie Jahoda (Glencoe, Ill., 1954), p. 109.

tipo de análisis psicológico utilizado en los diversos estudios. Aunque la perspectiva básica era la freudiana, al esquema analítico se sumaba una cierta medida de psicología del yo, la misma psicología del yo de Hartmann y Fris cuyas implicaciones conformistas habían sido criticadas por Adorno en otro lugar [26]. De igual modo, el uso que së hacía en *The Authoritarian Personality* de una tipología del carácter a primera vista parecía contradecir la crítica que Adorno había formulado a la tipología de Fromm [27]. Al describir tipos de carácter integrados, él y sus colegas parecían estar abandonando esa insistencia sobre la no identidad que era uno de los preceptos centrales de la Teoría Crítica. Adorno, seguramente, intentaba anticiparse a esta crítica defendiendo el empleo de una tipología por razones históricas:

> La razón de la persistente plausibilidad del enfoque tipológico, sin embargo, no es biológica y estática, sino justamente lo contrario: dinámica y social... Las marcas de la represión inicial quedan dentro del alma del individuo... El individualismo, opuesto al encasillamiento humano, puede en última instancia llegar a ser un mero velo ideológico en una sociedad que en realidad *es* inhumana... En otras palabras, la crítica de la tipología no debiera olvidar el hecho de que gran cantidad de hombres ya no son, o más bien nunca fueron, «individuos» en el sentido de la filosofía decimonónica tradicional [28].

Esto, sin embargo, podría explicar el uso de una tipología para explicar personalidades reificadas, pero no aquellas que todavía conservaban algo de auténtica subjetividad. Estas, presumiblemente, serían las más tolerantes, pero Adorno también empleaba una tipología para describirlas.

En general, sin embargo, la situación era considerablemente más complicada de lo que una lectura apresu-

---

[26] La difusión de la psicología del yo, sugirió Adorno en un ensayo posterior, era un ejemplo de una sociedad en la que los individuos reflejan tendencias objetivas como autómatas; ADORNO, «Sociology and Psychology», *New Left Review*, 47 (enero-febrero de 1968), p. 95.

[27] Para esta crítica, véase arriba, capítulo III, pp. 178 y ss.

[28] *The Authoritarian Personality*, vol. II, p. 747.

rada de los *Studies in Prejudice* podía sugerir. En primer lugar, los orígenes marxistas del Institut, aunque alterados de un modo que examinaremos en el próximo capítulo, no se habían borrado totalmente. La evidencia de su persistencia aparecía de muchas maneras fuera de la misma obra. En algunas ocasiones, por ejemplo, algún miembro del Institut haría una observación que mostraba su renuencia a tomar partido frente a la incipiente guerra fría. Así, en 1946, Horkheimer pudo escribir, en términos que más tarde parecerían ingenuos, que «en la actualidad el único país donde parece no haber ninguna clase de antisemitismo es Rusia. Esto tiene una explicación muy obvia. Rusia no sólo ha aprobado leyes contra el antisemitismo, sino que realmente las hace cumplir; y las penalidades son muy severas» [29]. Por la misma época, definió a Lowenthal «la tarea de la teoría en este período histórico» en una forma que establecía claramente sus prioridades:

> Aunque señalar los horrores del despotismo ruso o alemán puede ser meritorio, en mi opinión el esfuerzo del pensamiento conceptual tiene que ocuparse, sin embargo, del desarrollo social en la sociedad industrializada en su conjunto. Concebir el horror es tan horrible como ver la noche. Debiera comprenderse al horror en el mundo humano como el veredicto contra formas específicas de autoconservación social. Hoy el mundo ha llegado a ser demasiado una totalidad como para justificar el aislamiento de un bloque de poder a fin de oponerlo al resto de la civilización como bueno o malo, o mejor o peor. Un proceder semejante se justifica en cuestiones prácticas, pero no en el campo del pensamiento teórico. Aquí debo decir que el principio del mal menor es todavía más peligroso que en política [30].

En suma, aunque el Institut se negara a suministrar excusas para el stalinismo —de ningún modo una actitud nueva en su historia— se negaba también a unirse

[29] HORKHEIMER, «Sociological Background of the Psychoanalytic Approach», *Anti-Semitism: A Social Disease*, ed. por E. Simmel (Nueva York, 1946), p. 3.

[30] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 2 de octubre de 1946.

al coro de antiguos marxistas apóstatas para desollar al «Dios que fracasó». Su crítica se extendía a la «sociedad industrializada en su conjunto», que ciertamente incluía a Estados Unidos.

Más importante desde un punto de vista metodológico, el énfasis psicológico de los *Studies in Prejudice no representaba una ruptura con la Teoría Crítica tan* grande como sus críticos de izquierda supusieron. En efecto, en todos sus volúmenes había frecuentes advertencias, especialmente en las secciones escritas por Adorno, de que debía comprenderse el prejuicio en su nivel más básico como un problema social antes que individual. Por ejemplo, en su discusión de la personalización en la política, escribió: «Procesos sociales cada vez más opacos y anónimos hacen cada vez más difícil integrar la esfera limitada de la experiencia vital personal en la dinámica social objetiva. La alienación social queda oculta por un fenómeno superficial en el que se realza su mismo contrario: la personalización de hábitos y actitudes políticas ofrece una compensación por la deshumanización de la esfera social, que está en la raíz de la mayoría de las quejas actuales»[31]. A pesar de la afirmación de Hyman y Sheatsley, la Escuela de Francfort continuaba viendo el orden social como inherentemente irracional. Así, en ningún momento se insinuó la suficiencia de un enfoque psicológico. Lo problemático, sin embargo, y lo que causaba tanta confusión, eran los roles propios de la sociología y la psicología en el análisis del fenómeno del prejuicio. Aunque no se lo dijera nunca explícitamente en los *Studies*, el Institut, si no sus colaboradores, tenían una firme opinión sobre la relación correcta entre los dos niveles de interpretación. Fromm, como se recordará, había sido criticado por lo que el Institut consideró la reconciliación prematura de psicología y sociología en su obra durante la década de 1940. Al hacer esto, afirmaba Adorno y los otros, Fromm había atenuado los vestigios de no identidad preservados por el «biologismo» intransigente de Freud. Así, del mismo modo en que el Institut desafiaba la unidad de teoría y *praxis* por un lado, y la unidad de teoría y verificación empírica por otro, descontaba la posibilidad de unificar sociología y psicología en una gran teoría.

31 *The Authoritarian Personality*, vol. II, p. 671.

Adorno señalaba esto claramente en un memorándum para el proyecto sobre la clase obrera de 1944, en el que sugería ciertos axiomas metodológicos para incluir en el informe final:

> *a*) No llamamos psicológica la influencia de los factores socioeconómicos, ya que ellos se encuentran en un nivel más o menos racional. Ellos son ideas motivadoras, antes que fuerzas psicológicas compulsivas.
>
> *b*) Debiera reservarse el término psicológico para aquellos rasgos irracionales *prima facie*. Esta dicotomía significa que no aprobamos un enfoque sociopsicológico à la Fromm, sino que más bien pensamos en términos de motivaciones racionales e irracionales que es esencial conservar separadas.
>
> *c*) Esto significa, metodológicamente, que nuestros análisis psicológicos, mientras más se abstienen de cualquier referencia a factores socioeconómicos racionales y obvios, más profundo nos llevan en un sentido social. Redescubriremos el elemento social en el mismo fondo de las categorías psicológicas, aunque no poniendo prematuramente en juego las causaciones superficiales sociológicas y económicas, donde tenemos que tratar con el inconsciente, relacionado con la sociedad en una forma mucho más indirecta y complicada [32].

Aunque esta equiparación más bien simplista de lo racional con lo socioeconómico y lo irracional con lo psicológico nunca fue realmente operativa en los análisis del Institut, la dicotomía entre los dos enfoques metodológicos, en general, sí lo fue.

En consecuencia, el Institut articuló una interpretación más sociológica del problema del antisemitismo y el prejuicio, que los consideraba como parte del «espíritu objetivo», antes que meramente como engaños subjetivos, individuales. Una de las secciones de *La dialéctica de la Ilustración* se titulaba «Elementos de antisemitismo». Desdichadamente, apareció sólo en alemán, lo cual contribuyó a una evaluación no equilibrada de la obra

---

[32] Memorándum de Adorno referente al proyecto sobre la clase obrera, 3 de noviembre de 1944, pp. 43-44 (colección de Lazarsfeld).

del Institut sobre el prejuicio en Estados Unidos. Aunque una valoración plena del ensayo sea posible sólo después de una discusión del planteamiento general del libro en que aparece, para lo cual tendremos que esperar hasta el próximo capítulo, debieran mencionarse algunos de sus rasgos para dar una pista para el análisis de la obra más psicológica que viene a continuación.

En «Elementos de antisemitismo», Horkheimer y Adorno iban más allá de las reacciones de los antisemitas, llegaban hasta una discusión de la función del judío mismo en la civilización occidental. Como Marx en su ensayo sobre la cuestión judía [33], rechazaban el supuesto liberal de que los judíos eran distintos al resto de los hombres sólo por su religión. El judaísmo, afirmaban, era también una categoría socioeconómica, aunque ésta hubiera sido impuesta sobre los judíos en el pasado y se perpetuara hoy principalmente debido a necesidades irracionales. «El antisemitismo burgués —escribían— tiene una base económica específica: ocultar la dominación en la producción» [34]. El antisemitismo era en un sentido el odio a sí mismo del burgués proyectado sobre los judíos, quienes en efecto eran relativamente impotentes, confinados como estaban especialmente en la esfera de la distribución, antes que participando de la producción. Debido a la continuación de las contradicciones del capitalismo, los judíos, o un grupo como ellos, eran un escape necesario para las agresiones y frustraciones reprimidas. De este modo, la esperanza liberal de una asimilación era un fraude, debido a su supuesto de que la humanidad era una unidad potencial bajo las condiciones socioeconómicas prevalecientes. El liberalismo, destacaban Horkheimer y Adorno, había prometido la felicidad sin el poder tanto a los judíos como a las masas. Pero las masas, privadas de la felicidad y el poder, volcaban su furia sobre los judíos, a causa de la errónea creencia de que aquello de lo cual habían sido privados había sido dado a los judíos.

Esta parte de su análisis estaba dentro de la tradición marxista, pero Horkheimer y Adorno también su-

---

[33] MARX, «On the Jewish Question», *Karl Marx: Early Writings*, trad. y ed. por B. Bottomore, prólogo de Erich Fromm (Nueva York, 1964).

[34] HORKHEIMER y ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947), p. 204.

peraban a Marx en varios aspectos. En primer lugar, en su discusión del «espíritu objetivo» del antisemitismo empleaban categorías psicológicas, tales como paranoia y proyección, en un contexto sociológico y epistemológico. Afirmaban, por ejemplo, que la paranoia no era simplemente una ilusión. En su negación de lo meramente dado, su mediación de una inmediatez, la paranoia trascendía una comprensión positivista ingenua del mundo [35]. De este modo, todo pensamiento verdadero contenía lo que podría denominarse un momento de paranoia. En efecto, al proyectar sus temores y deseos internos sobre un objeto externo, el pensamiento paranoico expresaba una protesta distorsionada contra la supresión de la reconciliación entre lo particular y lo universal, una supresión perpetuada por la sociedad burguesa detrás de su fachada de universalidad.

Sin embargo, Horkheimer y Adorno no negaban, por supuesto, la distorsión en la protesta. La paranoia era fundamentalmente una ilusión, una «sombra del conocimiento» [36]. El verdadero conocimiento, afirmaban, significaba la capacidad para distinguir entre proyecciones emocionales e intelectuales. La paranoia era realmente el sistema del educado a medias, quien va más allá de la inmediatez sólo para reducir la realidad a una fórmula reificada. Incapaz de soportar la dicotomía entre vida exterior e interior, apariencia y esencia, destino individual y realidad social, el paranoico alcanza la armonía a costa de su propia autonomía. En el capitalismo tardío, afirmaban, esta condición se había generalizado. Las proyecciones colectivas como el antisemitismo reemplazaban a las individuales, con el resultado de que el sistema del educado a medias llegaba a convertirse en el espíritu objetivo [37]. Finalmente, bajo el fascismo, el yo autónomo era destruido completamente por la dominación de las proyecciones colectivas. La totalidad del sistema ilusorio del paranoico se correspondía con el totalitarismo de la sociedad fascista.

Horkheimer y Adorno también iban más allá de Marx al sugerir que el antisemitismo tenía ciertas raíces arcaicas, que se remontaban más allá del capitalismo y el

---

35 *Idem*, p. 228.
36 *Idem*, p. 230.
37 *Idem*, p. 233.

liberalismo. Esto significaba más que unos orígenes religiosos, aunque consagraron considerable atención en su ensayo a la contribución cristiana al antisemitismo. Las raíces que tenían presentes penetraban en la sombría prehistoria del hombre occidental. En un trabajo inédito escrito en 1940 [38], Adorno había propuesto una de sus hipótesis más especulativas, a medias histórica, a medias metahistórica. Los judíos anteriores a la diáspora, argüía, habían sido un pueblo errante, nómada, «Los gitanos secretos de la historia» [39]. El abandono de este modo de vida en favor de una existencia sedentaria, que había llegado con el desarrollo de la agricultura, se había logrado a un precio terrible. Los conceptos occidentales de trabajo y represión estaban entrelazados con la vinculación postnómada del hombre al suelo. En la cultura occidental persistía, sin embargo, una memoria subterránea del judío errante. Esta imagen del judío, sostenía Adorno, «representa una condición de la humanidad que no conocía el trabajo, y todos los ataques posteriores contra el carácter consumista, parasitario, de los judíos, son simplemente racionalizaciones» [40]. En otras palabras, el judío encarnaba el sueño de la gratificación sin esfuerzo, un sueño cuya frustración resultaba en el desplazamiento de la furia sobre aquellos que parecían haber realizado su promesa.

En una carta a Lowenthal, en 1944 [41], Horkheimer formulaba una observación similar con especial referencia al curioso entrelazamiento de los destinos alemán y judío. Aquí la referencia histórica no era al judío como un vagabundo anterior a la diáspora, sino más bien a un morador en tierras ajenas posterior al exilio. «Si tanto alemanes como judíos exhiben una especie de patriotismo militante», insinuaba,

> el patriotismo de los judíos se caracteriza por un anhelo de la tierra perdida, mientras que los ale-

[38] ADORNO, «Note on Anti-Semitism», 30 de septiembre de 1940 (colección de Lowenthal).

[39] *Idem*, p. 1. Aquí parece que Adorno hubiera proyectado la condición de los judíos después de la diáspora sobre un período muy anterior. No ofrecía ninguna prueba concreta de esto como una realidad histórica.

[40] *Idem*, p. 1.

[41] Horkheimer a Lowenthal, 24 de julio de 1944 (colección de Lowenthal).

manes quieren conquistar el suelo que nunca poseyeron. La tierra de la leche y la miel está representada en el alma alemana por la nostalgia del sur.

En su formulación final en «Elementos de antisemitismo» esta idea general fue puesta al día. Los judíos eran odiados, afirmaban Horkheimer y Adorno, porque secretamente se los envidiaba. Habiendo perdido incluso su función económica como intermediarios, parecían encarnar cualidades tan envidiables como la riqueza sin trabajo, la suerte sin poder, un hogar sin fronteras y una religión sin un mito [42].

Por un lado, pues, los judíos representaban un desafío encubierto a la ética del trabajo y la racionalidad instrumental, que habían sido elementos importantes en el logos de la Ilustración. Eran, en una forma peculiar, una encarnación de la reacción de la naturaleza frente a la dominación implícita en el programa de la Ilustración, que, como veremos en el próximo capítulo, fue uno de los temas fundamentales de *La dialéctica de la Ilustración*. En esto fueron la *Gegenrasse* [43] de los nazis, cuyo seudonaturalismo era un reflejo distorsionado, incluso parcialmente una imitación, de la aparente encarnación por parte de los judíos de la naturaleza no reprimida. *Gegenrasse* significaba, en la ideología nazi, una clase de raza inferior, bastarda. Aquí Horkheimer y Adorno la usaban irónicamente para indicar el reflejo de las cualidades pervertidas de los propios nazis.

Por otro lado, los judíos también estaban identificados con la Ilustración y sus tradiciones racionalistas, liberales. Como había afirmado Horkheimer en «Los Judíos y Europa», la emancipación de los judíos había estado íntimamente conectada con la emergencia de la sociedad burguesa. Por consiguiente, con la decadencia de esa sociedad en el siglo XX, la posición de los judíos se había vuelto extremadamente vulnerable. La identificación era algo más que meramente externa o fortuita. A pesar de la imagen del judío «natural» mencionada antes, los judíos a través de los siglos habían contribuido significativamente al «desencanto del mundo» y a la manipulación de la naturaleza que éste implicaba.

---

[42] HORKHEIMER y ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, p. 234.
[43] *Idem*, p. 199.

En una carta a Lowenthal, en julio de 1946, Horkheimer escribió sobre el rol ju_ado por los judíos en un aspecto de este proceso la instrumentalización del lenguaje:

> La raíz de la agitación fascista reside en el hecho de que hay algo podrido en el mismo lenguaje. La putrefacción que tengo en mente es... un fenómeno expresado en la religión judía por el veredicto contra la designación de Dios por Su Nombre y por la historia de la Torre de Babel. La corrupción del lenguaje parece también expresarse en la leyenda de la Expulsión del Paraíso, donde todas las criaturas habían sido nombradas por Adán. Debemos estar sobre aviso de que el uso fascista del lenguaje es algo radicalmente nuevo en nuestra sociedad... La desconfianza del campesino frente al residente urbano y su dominio del lenguaje estaba parcialmente justificada. Esta desconfianza es un elemento de antisemitismo, y el judío que manipula el lenguaje tan fácilmente no está libre de culpa en la prehistoria de lo que usted explica como la manipulación fascista del lenguaje. Aquí, también, el judío es el pionero del capitalismo [44].

En suma, el dilema del judío consistía en que estaba identificado a la vez con la Ilustración y con su opuesto. Su verdadera emancipación como hombre sólo podía llegar cuando la dominación —aquella del capitalismo y, más fundamentalmente, de la Ilustración en sus formas más manipulativas e instrumentales— concluyera. El antisemitismo podría acabar verdaderamente sólo cuando la reconciliación, que irónicamente era el valor más alto de la fe judía [45], se realizara en la esfera social. Las soluciones parciales como el sionismo [46] y la asimilación estaban destinadas al fracaso.

---

[44] Horkheimer a Lowenthal, 5 de julio de 1946 (colección de Lowenthal).

[45] En inglés, la palabra «atonement» capta algo de esto en el sentido en que puede entenderse como «at-one-ment-». Yom Kippur, por supuesto, es conocido como el «Día del Perdón» (Day of Atonement).

[46] En una carta a Lowenthal del 17 de noviembre de 1945, Horkheimer apoyaba alternativas a la creación del estado de Israel «para evitar que el judaísmo en su conjunto sea considerado moralmente responsable por las falacias del sionismo».

Finalmente, Horkheimer y Adorno hallaban poco consuelo en la «derrota» del antisemitismo causada por la victoria de los aliados sobre Hitler. Podía haberse extirpado exitosamente el antagonismo abierto hacia los judíos, pero su causa soterrada había sido preservada en lo que llamaban una «mentalidad de fórmula», que amenazaba con destruir todos los vestigios de individualidad en la cultura occidental. «La psicología antisemita», escribieron, «ha sido reemplazada en gran medida por un simple 'sí' a la fórmula fascista, a la lista de *slogans* de una industria pesada belicosa»[47]. Implícitamente, por supuesto, esto se aplicaba a todas las sociedades industriales avanzadas en Occidente, incluidos Estados Unidos. Como había escrito Horkheimer a Lowenthal, en la especulación teórica «el principio del mal menor es más peligroso que en política». Los vencedores de Hitler podrían haber eliminado los efectos más obvios del antisemitismo, pero habían hecho poco para destruir sus causas radicales. *La dialéctica de la Ilustración,* como veremos en el próximo capítulo, fue en gran medida una fenomenología de los desplazamientos alternativos que surgían de esas causas.

Este, pues, era el análisis general de la dimensión objetiva del antisemitismo que informaba el pensamiento del Institut mientras éste llevaba a cabo sus investigaciones empíricas del aspecto subjetivo del problema. Sin embargo, se expresaba sólo en alemán o en correspondencia privada. Como resultado, un aspecto de la división metodológica de Adorno quedaba oculta para el público, dejando en su lugar lo que parecía a algunos un reduccionismo psicológico y el abandono del énfasis de la Teoría Crítica sobre la totalidad. Años después Adorno remitiría al lector curioso a «Elementos de antisemitismo»[48], pero en la época de aparición de los *Studies in Prejudice* pocos lectores conocían lo bastante como para anticiparse a este consejo. Esta fue una de las desventajas de la cautela del Institut para revelar su aspecto más radical ante la audiencia americana.

También debe tenerse presente, por supuesto, que

[47] *Dialektik der Aufklärung,* p. 236.
[48] Adorno, «Scientific Experiences of a European Scholar in America», p. 356.

desde el comienzo la serie en su conjunto, incluyendo la obra en que el Institut había trabajado más exhaustivamente, *The Authoritarian Personality*, fue un esfuerzo en colaboración. Los no miembros del Institut tendían a poseer una formación psicoanalítica, pero en la mayoría de los casos no estaban familiarizados con la perspectiva más amplia de la Teoría Crítica. Así, aunque Horkheimer fuera director general del proyecto, no podía ejercer la influencia orientadora que había sido capaz de ejercer dentro del Institut en el pasado. Esto fue más así todavía después que su salud lo forzó a regresar a California y Samuel Flowerman lo reemplazó como director, en 1946. La correspondencia entre Lowenthal y Horkheimer contiene amplia evidencia de que las relaciones con los funcionarios del AJC, especialmente hacia el fin del proyecto, eran bastante tensas. Los roces personales jugaban un papel, pero ciertamente había también desacuerdos teóricos.

Los *Studies*, tal como se los concibió originalmente en la conferencia de Nueva York en 1944, iban a consistir en dos tipos de investigación. La primera iba a sei más limitada y versaba sobre problemas específicos de las agencias educacionales. La segunda era más amplia en su alcance y sus interrogantes más comprehensivos. Se realizarían estudios de corto y largo alcance con métodos interdisciplinarios. Cuando finalmente se publicaron los *Studies* al finalizar la década, sin embargo, su forma era bastante diferente. Tres de los cinco volúmenes trataban el prejuicio como fenómeno básicamente subjetivo: *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans*, de Bruno Bettelheim y Morris Janowitz [49]; *Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation*, de Nathan W. Ackerman y Marie Jahoda [50], y *The Authoritarian Personality*, de T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford. El cuarto, *Prophets of Deceit*, de Leo Lowenthal y Norbert Guterman [51], anali-

---

[49] BRUNO BETTELHEIM y MORRIS JANOWITZ, *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans* (Nueva York, 1950).

[50] NATHAN W. ACKERMAN y MARIE JAHODA, *Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation* (Nueva York, 1950).

[51] LEO LOWENTHAL y NORBERT GUTERMAN, *Prophets of Deceit* (Nueva York, 1949).

zaba las técnicas del demagogo. El último, *Rehearsal for Destruction*[52], de Paul Massing, presentaba un informe histórico completo del antisemitismo en Alemania.

Aunque de los tres estudios subjetivamente orientados *The Authoritarian Personality* sea el más afín a nuestro análisis de la obra empírica del Institut, debiéramos comentar brevemente los otros dos volúmenes. El más estrictamente psicoanalítico de éstos era el estudio de Ackerman y Jahoda. Ackerman era un analista practicante asociado con la Psychoanalytic Clinic for Training and Research de Columbia. Su orientación profesional era freudiana, aunque la psicología del yo sirvió para modificar su ortodoxia. Ante la fundación del Departamento de Investigación Científica del AJC, había sugerido a John Slawon la posibilidad de hacer un estudio freudiano del antisemitismo. Cuando fueron lanzados los *Studies,* su sugerencia constituyó la base para uno de sus proyectos. Su colaboradora, Marie Jahoda, pasó a trabajar con él básicamente a través de una conexión indirecta con el Institut. Había sido colega de Lazarsfeld, coautora de *The Unemployed of Marienthal*[53] y, durante un tiempo, su esposa, en Viena, antes de la guerra. Después de un exilio de ocho años en Inglaterra, emigró a Estados Unidos en 1945 y llegó a ser asociada de investigación en el AJC. Aunque formada como psicóloga social, había sido analizada personalmente y estaba familiarizada con la teoría freudiana.

La recolección de datos para el estudio comenzó a fines de 1945. Se solicitó a cincuenta y cinco analistas, básicamente del área de Nueva York, que enviaran voluntariamente material de sus prácticas clínicas. Luego se compendiaron las pautas reveladas en los estudios de los cuarenta casos remitidos, sin ningún intento de cuantificación. Se desplegó también una cautela considerable al relacionar desórdenes emocionales específicos con tipos de prejuicio. En efecto, del estudio emergen pocas conclusiones generalizables, aunque su contenido descriptivo era altamente sugestivo. Las consideraciones sociológicas no entraron en la discusión en ningún momento.

También enraizado en la teoría freudiana, el segundo

---

[52] PAUL MASSING, *Rehearsal for Destruction* (Nueva York, 1949).

[53] *Die Arbeitlosen von Marienthal* (Leipzig, 1932).

estudio de la dimensión subjetiva del prejuicio social, *Dynamics of Prejudice,* iba más lejos que el libro de Ackerman y Jahoda en su deseo de introducir el análisis estadístico y los enfoques sociológicos. Bruno Bettelheim, que todavía no era autor de las obras que lo convertirían más tarde en uno de los más celebrados psicólogos americanos[54], había emigrado de Viena en 1939. En la época de su trabajo para el AJC estaba en la facultad de la Universidad de Chicago como asistente, luego profesor asociado de psicología educacional. Su colaborador, Morris Janowitz, era un sociólogo de la misma universidad con un interés especial en la sociología política.

Las conclusiones de *Dynamics of Prejudice* estaban basadas en entrevistas que duraban de cuatro a siete horas con ciento cincuenta veteranos masculinos en Chicago. Se escogió a los veteranos porque sus colegas en Europa, después de la primera guerra mundial, habían demostrado ser altamente susceptibles a los atractivos del fascismo. Bettelheim y Janowitz esperaban averiguar si en Estados Unidos después de la segunda guerra mundial prevalecían o no condiciones semejantes de integración defectuosa en la sociedad. Exploraron hipótesis psicológicas tales como la proyección de frustraciones pasadas y ansiedades sobre el futuro en grupos marginales a causa de una fortaleza inadecuada del yo. Intentaron también descubrir relaciones entre la intolerancia étnica y la dinámica social del individuo, y buscaron correlaciones entre sentimientos antijudíos y antinegros. Lo que no esperaban descubrir, sin embargo, era un síndrome general de la personalidad intolerante, que era el objetivo primario de sus colegas en Berkeley.

Entre las conclusiones alcanzadas por Bettelheim y Panowitz estaban las siguientes: la tolerancia tendía a correlacionarse positivamente con variables tales como fortaleza del yo y aceptación de la autoridad externa (la aceptación, debiera advertirse, se decía que era distinta a la sumisión, pero cualquiera fuera el término, esta conclusión estaba en contradicción con aquella

[54] Entre sus obras más conocidas están *Love Is Not Enough* (Glencoe, Ill., 1950), *Symbolic Wounds* (Glencoe, Ill., 1954), *The Empty Fortress* (Nueva York, 1967), *The Informed Heart* (Glencoe, Ill., 1968) y *The Children of the Dream* (Nueva York, 1969).

alcanzada en *The Authoritarian Personality*). Existía una relación entre el prejuicio contra los judíos y el prejuicio contra los negros, aunque rasgos del superyó alienado tendían a proyectarse sobre los judíos (por ejemplo, los judíos controlan el país), mientras que las características del id alienado se proyectaban sobre los negros (por ejemplo, los negros eran sucios y sexualmente libertinos). Este último hallazgo, debe agregarse entre paréntesis, era muy distinto a lo que había existido en Europa, donde los judíos eran el objeto de ambos tipos de proyecciones.

Las correlaciones entre la intolerancia y las condiciones socioeconómicas, incluidas las relaciones familiares, eran menos fáciles de establecer. Una de las conclusiones emergentes era que la movilidad social rápida, especialmente cuando se producía en sentido descendente, a menudo se correlacionaba positivamente con el prejuicio. La clave determinante, sin embargo, era menos la experiencia objetiva del individuo que sus sentimientos subjetivos de pérdida. En aquellos casos en que las experiencias infantiles habían obstaculizado el desarrollo de un yo fuerte, las exigencias planteadas por un cambio social repentino eran manejadas más insuficientemente. Así, mientras «más débil es la personalidad, más fuerte se torna la influencia del campo social»[55]. Esta era una conclusión, como se recordará, bastante próxima a la alcanzada en los *Studien über Autorität und Familie,* con la diferencia de que en el estudio anterior, la decadencia de la familia estaba considerada como la fuente de un yo más débil, decadencia que se producía en el contexto más amplio de la liquidación de los factores de mediación en la sociedad capitalista avanzada. Bettelheim y Janowitz se abstenían de especular en este nivel más cósmico. De igual modo, las recomendaciones que aparecían al final de *Dynamics of Prejudice* estaban bien dentro de un esquema liberal. Ellas incluían un mejor adiestramiento de los padres para crear personalidades más integradas; el fortalecimiento del sistema legal, concebido como el símbolo básico del control social externo; y un mayor adiestramiento preescolar para la tolerancia.

Como los mismos Bettelheim y Janowitz iban a se-

[55] BETTELHEIM y JANOWITZ, *Dynamics of Prejudice,* p. 171.

ñalar más tarde[56], su trabajo difería de aquel del grupo de Berkeley en muchos otros aspectos. Muy significativamente, *Dynamics of Prejudice* hallaba que la intolerancia prevalecía más entre quienes resistían a la sociedad y rechazaban sus valores, lo opuesto a la correlación entre prejuicio y conformidad descubierta por los investigadores de California. La diferencia, como iba a señalar Nathan Glazer[57], se debía quizá a la disparidad de los dos proyectos. El estudio de Chicago investigaba predominantemente a sujetos de clase baja y baja clase media, mientras que el proyecto de Berkeley se confinaba a la clase media. La implicación de esta diferencia, por supuesto, era que *Dynamics of Prejudice* carecía de la crítica implícita de la totalidad social que informaba *The Authoritarian Personality.*

Como era de suponer, *Prophets of Deceit,* en cuya escritura Leo Lowenthal tenía un papel central, estaba mucho más próxima a las tradiciones de la Teoría Crítica. El análisis de contenido, la técnica básica empleada por él y Norbert Guterman, ya había sido aplicada a la literatura y las biografías populares en su obra anterior para el Institut. El marco histórico de referencia del estudio, explicaban sus autores[58], era el análisis de agitadores anteriores, tales como Cola di Rienzi, Savonarola y Robespierre, en «El egoísmo y el movimiento para la emancipación», de Horkheimer. Más aún, el supuesto básico de la obra —que la norma en la sociedad moderna era la manipulación, antes que la libre elección— había servido para sustentar la obra del Institut sobre la cultura de masas. Como ocurría con la mayor parte de la obra anterior de la Escuela de Francfort, trataba de trascender las apariencias y desenmascarar el contenido «objetivo» del fenómeno que estudiaba. Así Lowenthal y Guterman podían escribir que «debía estudiarse al agitador a la luz de su eficacia *potencial* dentro del contexto de la sociedad actual y su dinámica, an-

---

[56] BRUNO BETTELHEIM y MORRIS JANOWITZ, *Social Change and Prejudice* (Nueva York, 1964), pp. 74 y ss. Se trataba de una reedición de *Dynamics of Prejudice* aumentada con una porción considerable de nuevo material.

[57] NATHAN GLAZER, «*The Authoritarian Personality* in Profile: Report on a Major Study of Race Hatred», *Commentary,* IV, 6 (junio de 1950).

[58] LOWENTHAL y GUTERMAN, *Prophets of Deceit,* p. xvi. HORKHEIMER, «Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS,* V, 2 (1936).

tes que en términos de su eficacia inmediata»[59]. Esto quería decir que había en juego algo más que la susceptibilidad individual ante la demagogia; también resultaban importantes las tendencias latentes dentro de la sociedad en su conjunto.

Al escribir una fenomenología de la agitación política, Lowenthal y Guterman podían apoyarse en estudios anteriores e inéditos de Massing sobre Joseph McWilliams, de Adorno sobre Martin Luther Thomas, y del propio Lowenthal sobre George Allison Phelps. También se beneficiaban del trabajo que estaban haciendo simultáneamente otros autores de los *Studies* sobre los elementos subjetivos del prejuicio. Mientras los otros estudios se centraban en torno a las respuestas de las personas más accesibles a la propaganda demagógica, *Prophets of Deceit* examinaba los diversos recursos empleados para suscitar esas respuestas. El lenguaje del agitador, sostenían sus autores, tenía que ser descifrado por medio de una suerte de código morse psicológico[60]. Como era de prever, la fuente principal del diálogo era el psicoanálisis, que sirvió también como la base de un análisis más teórico de la propaganda fascista hecho por Adorno en un artículo que se publicó dos años más tarde[61].

Para suplementar los enfoques seminales de Freud, Lowenthal y Guterman introdujeron también la obra de otro refugiado, Erik Erikson. El estudio de Erikson sobre «Hitler's Imagery and German Youth»[62], había tratado de demostrar que Hitler era la encarnación del hermano mayor como también una figura paterna autoritaria. Esto facilitaba el paradójico anhelo y rechazo de la autoridad que caracterizaban al fascismo. La percepción por parte de Erikson de la rebeldía confusa de la personalidad fascista se correspondía de cerca con

---

[59] *Idem*, p. xii.

[60] *Idem*, p. 140.

[61] ADORNO, «Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», en *Psychoanalysis and the Social Sciences*, ed. por Geza Roheim (Nueva York, 1951). El texto freudiano en que básicamente se apoyaba el razonamiento de Adorno era *La Psicología de Grupo y el Análisis del Yo*. También se refería a la obra de Erikson sobre el fascismo (véase la nota siguiente).

[62] ERIK ERIKSON, «Hitler's Imagery and German Youth», *Psychiatry* V, 4 (noviembre de 1942); reproducido en *Ghildhood and Society* (Nueva York, 1950), de donde proceden las citas.

el «rebelde» tal como lo había desarrollado Fromm en los *Studien.* Más aún, su observación de que el padre alemán adolecía de una «falta esencial de verdadera autoridad interior —esa autoridad que resulta de una integración de ideal cultural y método educacional»[63]—, encajaba bien con la observación de los *Studien* sobre el colapso de la solidaridad familiar. En la superficie, sin embargo, la concepción de Erikson de la familia alemana parecía contradecir el argumento sobre la estructura familiar más adecuada para el cultivo de un potencial autoritario que aparecía en *The Authoritarian Personality,* al menos tal como algunos comentaristas lo comprendieron[64].

Antes de discutir si esta contradicción existía o no afectivamente, debiéramos poner en claro los orígenes y la metodología del proyecto que produjo el volumen más importante en los *Studies in Prejudice.* Como en gran parte de la obra realizada por el Institut, la influencia orientadora de Horkheimer era fuerte[65]. Como él no participó en la redacción del libro, sin embargo, su nombre apareció entre los coautores. En 1944, Horkheimer había establecido contactos con un grupo de psicólogos sociales de Berkeley que incluía a R. Nevitt Sanford, Daniel Levinson y Else Frenkel-Brunswik[66]. Un estudio sobre el pesimismo dirigido por Sanford fue lo que despertó su interés inicial en su obra[67]. La irracionalidad básica del pesimismo estudiado sugería que en su raíz había un rasgo o constelación de rasgos de la personalidad ocultos. Esta era, por supuesto, la dirección que habían seguido los hallazgos anteriores del Institut. Así, con el subsidio del AJC recién concedido,

---

[63] *Idem,* pp. 332-333.

[64] LEON BRAMSON, *The Political Context of Sociology* (Princenton, 1961).

[65] Así informa ADORNO, en «Scientific Experiences of a European Scholar in America», p. 358.

[66] La señora Frenkel-Brunswik. Para una información más amplia sobre su contribución a la psicología americana, véase Jearn Matter Mandler y George Mandler, «The Diaspora of Experimentalist Psychology: The Gestaltists and Others», en *The Intellectual Migration,* pp. 411-413. Levinson llegó más tarde a ser profesor de psicología en la Yale Medical School y Sanford fue a Stanford como profesor de psicología y educación.

[67] R. NEVITT SANFORD y H. S. CONRAD, «Some Personality Correlates of Morale», *Journal of Abnormal and Social Psychology* XXXVIII, 1 (enero de 1943).

Horkheimer pudo sugerir una relación de trabajo entre el Institut y los científicos sociales que rodeaban a Sanford, quienes se autodenominaban el Berkeley Public Opinion Study Group. Su propuesta fue aceptada, y al año siguiente comenzó el trabajo sobre lo que llegaría más tarde a ser *The Authoritarian Personality.*

Se designó a Adorno y Sanford como codirectores del proyecto, con Levinson y Frenkel-Brunswik como asociados principales. Aunque los cuatro miembros principales del equipo cooperaron en las diversas partes del proyecto, sus responsabilidades fundamentales estaban divididas [68]. Sanford se ocupó principalmente de técnicas de investigación y de los estudios de los dos casos, presentados con todo detalle. Adorno se ocupó de situar los datos en un marco sociológico más general, con énfasis especial sobre el contenido ideológico de las entrevistas. Else Frenkel-Brunswisk trabajó sobre algunas variables de la personalidad y se encargó de la categorización y cuantificación del material de las entrevistas. Y finalmente, Levinson fue básicamente responsable de las escalas del proyecto, de la interpretación psicológica de los datos de las entrevistas y las preguntas proyectivas y de los métodos estadísticos globales.

Se escogió a Pollock, quien hacia el fin de la guerra se había trasladado a la costa occidental, para que organizara un equipo de investigación secundaria en Los Angeles, que incluyó a C. F. Brown y Carol Creedon. Lowenthal, aunque estuviera ocupado con su propia investigación, colaboró en el análisis de contenido en los capítulos escritos por Adorno en la versión final de los hallazgos del proyecto. Además, diversos miembros del Berkeley Public Opinion Study Group colaboraron con estudios monográficos individuales: Betty Aron sobre el Test de Apercepción Temática, Maria Hertz Levinson sobre pacientes de clínicas psiquiátricas y William R. Morrow sobre reclusos en presidios.

El objetivo básico de toda la investigación era la exploración de un «nuevo tipo antropológico» [69], la personalidad autoritaria. Tal como se la postulaba, sus características se asemejaban a aquellas del tipo de carácter sadomasoquista construido por Fromm en los *Stu-*

---

[68] *The Authoritarian Personality,* p. xii.
[69] *Idem,* p. ix.

dien. También existían semejanzas con el denominado tipo-J desarrollado por el psicólogo nazi E. R. Jaensch en 1938 [70], aunque las simpatías de los autores difirieran bastante de las suyas. El tipo-J de Jaensch se definía por una inflexible rigidez. Su opuesto era el llamado tipo-S, por sinestesia, la capacidad para confundir los sentidos, que él equiparaba con la incertidumbre gastada, vacilante, de la mentalidad democrática. Había también una llamativa semejanza con el retrato del antisemita dibujado por Jean-Paul Sartre en su *Antisemita y judío,* libro aparecido cuando *The Authoritarian Personality* estaba ya en marcha [71]. Wilhelm Reich y Abraham Maslow fueron también reconocidos como precursores en la construcción del síndrome [72]. Tal como se lo concibió finalmente, el carácter autoritario, en palabras de Horkheimer, tenía las siguientes cualidades:

> una entrega mecánica a los valores convencionales; sumisión ciega a la autoridad junto con un odio ciego a todos los oponentes y marginados; anti-introspección; pensamiento rígido y estereotipado; inclinación hacia la superstición; difamación, a medias moralista, a medias clínica, de la naturaleza humana; proyectividad [73].

Que un tipo así efectivamente existiera no era el punto en conflicto. Como admitiría Adorno más tarde:

> nunca consideramos la teoría simplemente como una serie de hipótesis, sino como capaz en algún sentido de mantenerse en pie por sí misma, y en consecuencia no nos propusimos probar o desautorizar la teoría a través de nuestros hallazgos, sino sólo derivar de ellos problemas concretos para la investigación, que deben entonces juzgarse por sus

---

[70] ROGER BROWN señala la semejanza en *Social Psychology* (Nueva York y Londres, 1965).

[71] Parte de *Antisemita y Judío* apareció en *The Partisan Review* en 1946, pero no fue traducido íntegramente (por G. J. Becker) hasta 1948.

[72] WILHELM REICH, *The Mass Psychology of Fascism* (Nueva York, 1946), y ABRAHAM MASLOW, «The Authoritarian Character Structure», *Journal of Social Psychology* 18 (1943).

[73] HORKHEIMER, «The Lessons of Fascism», *Tensions That Cause War* (Urbana, Ill., 1950), p. 230.

> propios méritos y demostrar ciertas estructuras socio-psicológicas prevalecientes [74].

Así, a pesar del empleo de técnicas estadísticas y empíricas americanas, el Institut no había abandonado verdaderamente la metodología de la Teoría Crítica. En general permanecía fiel a los principios de esa metodología tal como se la formulaba en «Teoría crítica y tradicional», aunque con el importante cambio de que ya no se subrayaba el valor de la *praxis* como campo de prueba de la teoría. La crítica formulada por el Institut al modelo de investigación social hipótesis-verificación-conclusión, sin embargo, continuaba todavía en efecto. La inducción, como se la concebía normalmente, no era aceptable. Como escribía Horkheimer en los *Studies in Philosophy and Social Science* en 1941:

> Las categorías tienen que formarse a través de un proceso de inducción que es lo contrario del método inductivo tradicional, que verificaba sus hipótesis mediante la recolección de experiencias individuales hasta que ellas alcanzaban el peso de leyes universales. En la teoría social, por contra, la inducción debiera buscar lo universal dentro de lo particular, no por encima o más allá, y en vez de moverse de un particular a otro y luego a las cumbres de la abstracción, debiera inquirir más profundamente en lo particular y descubrir allí la ley universal [75].

Por consiguiente, *The Authoritarian Personality* incluía sus entrevistas individuales como complementos extremadamente importantes a sus estudios estadísticos. Sus reproducciones muy detalladas de dos de esas entrevistas —una con un entrevistado altamente prejuiciado llamado Mack, la otra con un tal Larry, de bajo puntaje en las escalas— estaban entendidas menos como ejemplos de tipos abstractos que como particulares a modo de mónadas que encarnaban universales. En un cierto sentido, realmente no eran muy distintos a los «tipos

[74] ADORNO, «Scientific Experiences of a European Scholar in America», p. 363.
[75] HORKHEIMER, «Notes on Institute Activities», *SPSS* IX, 1 (1941), p. 123.

ideales» weberianos, con su énfasis sobre la individualidad y su desdén por las leyes abstractas.

Al poder recurrir ahora a la especialización del grupo que rodeaba a Sanford, los refinamientos estadísticos que se introdujeron fueron, sin embargo, mucho más allá que todo lo que el Institut había hecho en el pasado. Como en los *Studien* y en el trabajo de Sanford sobre el pesimismo, el supuesto básico era la existencia de diferentes niveles de personalidad, a la vez manifiestos y latentes. La finalidad del proyecto era la exposición de la dinámica psicológica oculta correspondiente a la expresión superficial de una ideología prejuiciada o que indicara un potencial para su adopción en el futuro. Los cuestionarios de opinión pública basados en la articulación consciente de las creencias fueron desestimados por dos razones. En primer lugar, no podían revelar un síndrome coherente de opinión, y en segundo término, eran incapaces de investigar las predisposiciones psicológicas que podrían corresponder al síndrome [76]. Quizá el objetivo metodológico primario del proyecto fuera desarrollar un recurso relativamente simple para ensayar la existencia de la estructura o estructuras psicológicas ocultas que fomentan las creencias autoritarias y posiblemente la conducta autoritaria.

La investigación empezaba con la distribución de cuestionarios que contenían preguntas prácticas, escalas de actitud de la opinión y preguntas proyectivas, de respuesta abierta, a un grupo de setecientos estudiantes de *college*. Un cierto número de las preguntas ya había sido empleado antes en los *Studien* y en el proyecto sobre la clase obrera. Las escalas de actitud de la opinión estaban destinadas a descubrir estimaciones cuantitativas de antisemitismo (la escala A-S), etnocentrismo (la escala E) y conservadurismo económico y político (la escala CEP). Con la práctica las escalas fueron refinándose, de modo que puntos específicos en cada una de ellas se convirtieron en indicadores seguros de una configuración más general de opiniones: «El procedimiento agruparía en una escala ítems que, por hipótesis y por experiencia clínica, podían considerarse como fil-

[76] Ernst Schanchtel, como se recordará, había criticado a los tests de personalidad en la *Zeitschrift* por idénticas razones («Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'», *ZfS* VI, 3, 1937).

traciones demostrativas de tendencias relativamente profundas dentro de la personalidad, y que constituían una *disposición* a expresarse espontáneamente (en una ocasión adecuada) o a ser influido por ideas fascistas» [77].

Finalmente el total de individuos estudiados llegó a 2.099 y estaba compuesto por distintos grupos. Casi todos los entrevistados, sin embargo, eran americanos de clase media, blancos, nacidos en el país. Para aclarar los datos estadísticos que resultaban de los cuestionarios, a un número selecto de aquellos comprendidos en el cuarto superior o inferior de la curva se le administró entrevistas clínicas y Tests de Apercepción Temática. Las entrevistas duraron una hora y media y se dividieron en una sección ideológica y otra genético-clínica. Igual que en el proyecto sobre la clase obrera, no se informó a los entrevistados sobre qué precisamente estaban siendo interrogados. Bajo la dirección de Frenkel-Brunswik, se ideó un manual de puntuación con noventa categorías y subcategorías para ayudar a los nueve entrevistadores a descifrar los resultados. A los cuarenta hombres y cuarenta mujeres escogidos para las entrevistas se les plantearon tanto preguntas «manifiestas» como «encubiertas». A los mismos sujetos aproximadamente se aplicaron los Tests de Apercepción Temática. En ambos casos se intentó la cuantificación de los resultados.

Durante el curso de la investigación, las diversas técnicas fueron «expandidas» y «contraidas»:

> La expansión se ejemplificaba en el intento de incorporar más aspectos de la ideología antidemocrática en el cuadro que iba tomando forma y en el intento de explotar bastantes aspectos de la personalidad potencialmente antidemocrática, de modo que hubiera un vislumbre de la totalidad. La contracción se producía continuamente en los procedimientos cuantitativos cuando la creciente claridad teórica permitía una reducción, de modo que las mismas relaciones cruciales pudieran demostrarse con técnicas más breves [78].

---

[77] *The Authoritarian Personality*, p. 15.
[78] *Idem*, p. 18.

Los procedimientos de escala empleados habían sido desarrollados por Rensis Likert en 1932 como una modificación de una técnica anterior creada por L. L. Thurstone [79]. En ambos casos, se computaban grados variables de acuerdo o desacuerdo con la pregunta en una escala que iba de más-tres a menos-tres. Un cero neutral estaba excluido de entre las respuestas posibles. El refinamiento de la escala consistía en la supresión de los ítems que no acertaban a correlacionarse con el puntaje general o que carecían de un poder discriminatorio claro. Si la escala de Likert tenía una desventaja fundamental, ésta consistía en la posibilidad de que diferentes tipos de respuesta pudieran producir el mismo resultado final [80]. Las entrevistas estaban parcialmente destinadas a superar este problema potencial mediante la revelación de las configuraciones específicas de creencia en casos individuales.

El logro metodológico más valioso del proyecto era la condensación de las tres escalas originales referentes a la actitud en una serie de preguntas capaces de medir el potencial autoritario en el nivel psicológico latente. El nuevo recurso de medición era la celebrada «escala F» [81]. El análisis de contenido de los diversos recursos de los agitadores, la experiencia previa con el trabajo empírico de los *Studien über Autorität und Familie* y los estudios en Nueva York sobre el antisemitismo en la clase obrera, todo contribuyó a su construcción. Trataba de investigar nueve variables básicas de la personalidad:

CONVENCIONALISMO. Adhesión rígida a valores convencionales, de clase media.

SUMISIÓN AUTORITARIA. Actitud sumisa, no crítica, hacia autoridades morales idealizadas del grupo.

AGRESIÓN AUTORITARIA. Tendencia a mantenerse en guardia y a condenar, rechazar y castigar a la gente que viola valores convencionales.

---

79 Para una discusión de las dos escalas, véase MARIE JAHODA, MORTON DEUTSCH y STUART W. COOK, *Research Methods in Social Relations*, vol. I (Nueva York, 1951), pp. 190-197.

80 *Idem*, p. 196.

81 *The Authoritarian Personality*, vol. I, capítulo 7.

ANTI-INTROSPECCIÓN. Oposición a lo subjetivo, lo imaginativo, lo sensible.

SUPERSTICIÓN Y ESTEREOTIPO. La creencia en determinantes místicas del destino individual; la disposición a pensar en categorías rígidas.

PODER Y «RUDEZA». Preocupación por la dimensión líder-seguidor, fuerte - débil, dominación - sumisión; identificación con las figuras de poder; énfasis excesiva sobre los atributos convencionales del yo; afirmación exagerada de la fuerza y la rudeza.

DESTRUCTIVIDAD Y CINISMO. Hostilidad generalizada, difamación de lo humano.

PROYECTIVIDAD. La disposición a creer que en el mundo ocurren cosas terribles y peligrosas; la proyección hacia el exterior de impulsos emocionales inconscientes.

SEXO. Preocupación exagerada por las «peripecias» sexuales [82].

Un cierto número de preguntas estaba destinado a revelar tan indirectamente como fuera posible la posición del individuo sobre cada variable. En ningún momento se mencionaba explícitamente a los grupos minoritarios. Con un mayor número de pruebas, la correlación entre la Escala F y la Escala E llegaba aproximadamente a .75, lo cual estaba considerado como una señal de éxito. La correlación .57 entre las Escalas F y CEP era más cuestionable sin embargo. Para explicar este fracaso, se introdujo una distinción entre conservadores genuinos y seudoconservadores, siendo personalidades verdaderamente autoritarias sólo estos últimos. No se llevó a cabo ningún intento (o al menos no se lo informó en los resultados finales) de correlacionar la Escala F con la A-S. Correlaciones más específicas dentro de los subgrupos de la población seleccionada mostraban una constancia considerable entre todos los grupos diferentes. Y como hemos visto, se utilizaron las entrevistas clínicas para sustanciar los hallazgos de la escala. Los análisis de sus resultados parecían apoyar la exactitud de la Escala F.

[82] *Idem,* p. 228.

En años posteriores, sin embargo, el éxito de la Escala F como indicador de un potencial autoritario fue tema de una animada controversia. La crítica más exhaustiva de su eficacia fue realizada por Hyman y Sheatsley en un volumen dedicado exclusivamente al impacto del estudio [83]. En general, se mostraron muy críticos, y en ciertos casos sus críticas fueron muy eficaces. Paul Lazarsfeld, por otra parte, cuyo escepticismo en lo relativo a la aplicación sin restricciones de la Teoría Crítica a los problemas empíricos se manifestó claramente en su colaboración con Adorno, fue mucho más positivo. Los indicadores individuales de la Escala F, escribió en 1959, juegan a la vez «un rol expresivo en relación al rasgo oculto y un rol predictivo en relación a la observación originadora que el rasgo se supone va a explicar» [84]. Roger Brown, un crítico más severo del proyecto, concluía su análisis admitiendo que «hay una posibilidad residual sustancial de que la conclusión principal del trabajo de cuestionario sea correcta» [85].

La evaluación crítica de la interpretación del material de entrevista demostró ser igualmente contradictoria. Los entrevistadores empezaron teniendo presentes preguntas específicas en seis áreas generales —vocación, ingresos, religión, datos clínicos, políticas y minorías y «razas»— y continuaron investigando indirectamente hasta que consideraron que las preguntas habían sido respondidas. Ciertos críticos objetaron el hecho de que los entrevistadores estuvieran «demasiado bien informados» [86] a causa de su conocimiento previo de los puntajes de los entrevistados individuales en las escalas. Otra crítica se ocupaba de la codificación de resultados. A pesar del manual de puntuación preparado por la señora Frenkel-Brunswik, la libertad interpretativa de los codificadores seguía siendo considerable. En una ocasión, se afirmaba [87], en sus interpretaciones parecía deslizarse cierto razonamiento circular. Por ejemplo, se equiparaba

---

[83] HERBERT H. HYMAN y PAUL B. SHEATSLEY, «*The Authoritarian Personality* —a Methodological Critique».

[84] LAZARSFELD, «Problems in Methodologhy», en *Sociology Today*, ed. por Robert K. Merton, Leonard Broom y Leonard S. Cottrell, Jr. (Nueva York, 1959), p. 50.

[85] BROWN, *Social Psychology*, p. 523.

[86] *Idem*, p. 515.

[87] *Idem*, p. 506.

la rigidez con una intolerancia de la ambigüedad, mientras que se explicaba la intolerancia misma por la rigidez. Otros ataques se dirigían contra la elección para las entrevistas de individuos con puntuaciones altas o bajas antes que grupos medios, un procedimiento, así se decía, destinado a apoyar los datos, antes que a buscar una muestra representativa de la población investigada [88].

Las críticas, como era de suponer, no se confinaban sólo a la metodología. Las conclusiones sustantivas del proyecto también fueron criticadas. Paul Kecskemeti, por ejemplo, objetó el supuesto implícito de que el prejuicio en general, y el antisemitismo en particular, prefiguran un derrocamiento total del sistema democrático. Esta «perspectiva catastrófica», escribía, era demasiado alarmista [89]. Otros formularon interrogantes más específicos sobre las explicaciones genéticas del autoritarismo. Desdichadamente, todos los datos sobre los orígenes infantiles de los tipos de personalidad bajo escrutinio venían de memorias adultas, antes que de la observación de los propios niños. La señora Frenkel-Brunswik se ocupó de esto en un estudio posterior, lamentablemente no concluido antes de su muerte prematura, en 1958 [90]. Como se revelaba en los datos de las entradas disponibles, era más probable que los caracteres autoritarios se desarrollaran en un hogar en el cual la disciplina era estricta pero a menudo arbitraria. Los valores paternales eran frecuentemente muy convencionales, rígidos y exteriorizados. Como resultado, era probable que esos

---

[88] Hyman y Sheatsley, «*The Authoritarian Personality*», p. 65.

[89] Paul Kecskemeti, «The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective», *Commentary* II, 3 (marzo, 1951).

[90] Parte del mismo se publicó como Else Frenkel-Brunswik, «A Study of Prejudice in Children», *Human Relations* I, 3 (1948). Una de las conclusiones del proyecto modificaba los hallazgos de *The Authoritarian Personality*, como admitiría Adorno en «Scientific Experiences of a European Scholar in America», p. 364. Los resultados de la obra de Else Frenkel-Brunswik, escribió, «refinaron la concepción de la distinción entre convencionalismo y el temperamento autoritario. Resultó que los niños 'buenos', es decir, convencionales, están *más libres* de agresión y por consiguiente de uno de los aspectos fundamentales de la personalidad autoritaria, y viceversa». Esto parecería indicar una confirmación empírica más del argumento de Bettelheim y Janowitz que del grupo de Berkeley, al menos si se entendieran las pautas de conducta de los adultos del mismo modo que las de los niños.

valores permanecieran ajenos al yo del niño también, lo cual impedía el desarrollo de una personalidad integrada. El resentimiento frente a la aspereza de los padres se desplazaba a menudo sobre otros, mientras que la imagen exterior del padre y la madre quedaba altamente idealizada. El padre «severo y distante»[91] que aparecía con frecuencia en las entrevistas con los individuos de alta puntuación en la Escala F parecía promover la pasividad en el niño combinada con agresividad reprimida y hostilidad. Estas eran cualidades, como se recordará, evidentes en el tipo sadomasoquista desarrollada por Fromm en los *Studien über Autorität und Familie*. Por contraste, los padres de los individuos con puntuación muy baja eran recordados como menos conformistas, menos ansiosos de una posición y menos arbitrariamente exigentes. En cambio, eran más ambivalentes, emocionalmente demostrativos y afectuosos. Por consiguiente, la imagen que sus niños tenían de ellos era menos idealizada y más realista. Y lo que era quizá más importante, la alienación del yo respecto a las normas morales era menos pronunciada, indicando la probabilidad de una personalidad más integrada.

Uno de los interrogantes suscitados por comentaristas posteriores fue la compatibilidad de esta visión de la familia autoritaria con la afirmación del Institut, formulada tantas veces en otros lugares, de que la familia había declinado en la sociedad moderna. El crítico más insistente sobre este punto fue Leon Bramson, quien llamó al argumento sobre la decadencia (que equivocadamente atribuyó exclusivamente a *Eros and Civilization* de Marcuse, sin ver sus antecedentes en los *Studien*) «directamente contradictorio con la obra del primer Fromm y el grupo de Berkeley»[92]. Tal como Bramson los veía, estos estudios parecían indicar la fuerza persistente de la familia autoritaria. Observados más de cerca, sin embargo, podría verse que las dos interpretaciones no eran en absoluto tan irreconciliables como Bramson creía.

En primer lugar, como ya se ha mencionado, el Institut quedó impresionado con el cuadro de la familia alemana de Erikson, en la que el padre carecía de verda-

---

[91] *The Authoritarian Personality*, p. 359.
[92] Bramson, *The Political Context of Sociology*, p. 137.

dera autoridad interior. La seudorevuelta de lo que Fromm había llamado el «rebelde» era en realidad una búsqueda de una nueva autoridad, producida en parte por la ausencia de un modelo de autoridad positiva en el hogar. *The Authoritarian Personality* ciertamente reconoció este síndrome, dándole un lugar prominente en los análisis de tipos de carácter «alto» llevados a cabo por Adorno.

Incluso en aquellos casos donde la norma era más la identificación con un padre aparentemente fuerte que la rebelión contra él —admitidamente el síndrome más frecuente—, el contraste con los análisis anteriores en los *Studien* no era tan pronunciado. En efecto, al describir el «síndrome autoritario» [93] Adorno remitía al lector el carácter sadomasoquista de Fromm y para explicar sus orígenes empleaba las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo [94]. En los casos en que los conflictos edípicos se resolvían pobremente en la niñez, la agresión contra el padre se transformaba en obediencia masoquista y hostilidad sádica desplazada. Lo que conectaba esta explicación puramente psicológica a la perspectiva más sociológica de los *Studien* era la teoría de Horkheimer de que «la represión social externa es concomitante con la represión interna de los impulsos. A fin de lograr la 'interiorización' del control social, que nunca da al individuo tanto como le quita, la actitud de éste hacia la autoridad y su agencia psicológica, el superyó, asume un aspecto irracional» [95]. Este era un síndrome, concluía Adorno, que prevalecía altamente entre las bajas clases medias en Europa, y podía suponerse que «entre gente cuya posición real difiere de aquella a la cual en realidad aspira» [96] en Estados Unidos. En suma, el síndrome autoritario clásico no significaba simple identificación con una figura patriarcal fuerte, sino que implicaba en cambio un conflicto y ambivalencia considerables en la relación. La represión externa, cuando se intensificaba,

---

[93] *The Authoritarian Personality*, pp. 759 y ss.

[94] El propio Fromm había abandonado la interpretación sexual del carácter sadomasoquista, empleada en los *Studien* para lograr un enfoque más «existencial». Véase arriba, capítulo III, página 172.

[95] *The Authoritarian Personality*, p. 759.

[96] *Idem*, p. 760.

servía para activar las tensiones latentes en la situación edípica pobremente resuelta.

Adorno bosquejaba otros síndromes que expresaban formas en que podía representarse esta ambivalencia. Estos incluían el «resentimiento superficial», el tiempo «maniático» y el «manipulativo». Otro síndrome hallado a menudo entre los de alta puntuación era el «convencional», que se asemejaba más estrechamente a una interiorización libre de conflicto de normas sociales y paternales. En este último tipo, que parecía más afín a una estructura familiar patriarcal, la autoridad paternal estaba todavía relativamente intacta.

La familia autoritaria que emergía de los datos de las entrevistas era ella misma un reflejo de las crecientes presiones externas. Ansiosa sobre su posición, adhiriéndose rígidamente a valores que ya no podía suscribir espontáneamente, la familia autoritaria estaba obviamente compensando de una manera excesiva la oquedad en su núcleo. La autoridad que trataba tan frenéticamente de proteger en efecto ya no era racional. Como afirmaba Horkheimer en un ensayo escrito en 1949 [97], mientras más se desvanecían las funciones social y económica de la familia, más desesperadamente ésta realzaba sus formas convencionales, anacrónicas. Incluso la madre, cuyo afecto y protectividad habían servido una vez como un amortiguador contra la dureza arbitraria del mundo patriarcal —aquí había un eco de las censuras de Fromm contra el matriarcado— ya no podía funcionar del mismo modo. «'La mamá' —escribía Horkheimer— es la máscara mortuoria de la madre» [98]. «Por contraste —revelaba *The Authoritarian Personality*—, la familia del típico hombre con baja puntuación parece centrarse en torno a una madre cuya función básica es antes brindar amor que dominar, y que no es débil ni sumisa» [99].

No era sorprendente, por tanto, que habitualmente la personalidad autoritaria no sintiera piedad, una cualidad maternal. El socavamiento nazi de la familia, a pesar de su propaganda, no era un accidente. La familia autorita-

[97] HORKHEIMER, «Authoritarianism and the Family Today», *The Family: Its Function and Destiny*, ed. por Ruth Nanda Anshen (Nueva York, 1949).
[98] *Idem*, p. 367.
[99] *The Authoritarian Personality*, p. 371.

ria no producía niños autoritarios solamente a causa de lo que hacía —ofrecer un modelo de dominación arbitraria—, sino igualmente por lo que era incapaz de hacer —proteger al individuo contra las demandas planteadas sobre su socialización por agencias extrafamiliares—. De este modo, aunque *The Authoritarian Personality* se concentrara sobre los orígenes intrafamiliares del «nuevo tipo antropológico», las aplicaciones de su análisis señalaban exteriormente a la sociedad en su conjunto. A pesar de la afirmación de Bramson en contrario, en el retrato de la familia autoritaria que trazaba en su última obra el Institut preservaba el énfasis anterior sobre la decadencia de la familia.

Quizá parte de la confusión en torno a este problema era un producto de la ambigüedad terminológica. Como ha señalado un cierto número de comentaristas [100], hay que trazar una importante distinción entre autoritarismo y totalitarismo. La Alemania guillermina y la nazi, por ejemplo, eran fundamentalmente distintas en sus pautas de obediencia. Lo que *The Authoritarian Personality* estaba estudiando realmente era el tipo de carácter de una sociedad totalitaria, y no de una autoritaria. Así, no debiera sorprender el descubrimiento de que este síndrome era fomentado por una crisis familiar en la cual la autoridad paternal tradicional se hallaba bajo ataque. Si se hubiera formulado claramente esta distinción, podría haberse evitado gran parte de la dificultad —que quizá era tanto conceptual como lingüística.

Otra crítica quizá más sustancial del estudio fue la realizada por Edward Shils y repetida por muchos otros [101]. El prejuicio político de los directores del proyecto, afirmaban, coloreaba sus hallazgos. ¿Por qué, preguntaban, el autoritarismo era asociado sólo con el fascismo y no con el comunismo? ¿Por qué la Escala F no era la «Escala C», o al menos la «Escala A»? ¿Por qué se consideraba al conservadorismo económico y político como conectados con el autoritarismo, y no con la

---

[100] RALF DAHRENDORF, *Society and Democracy in Germany* (Londres, 1968), p. 371; y HANNAH ARENDT, *Between Past and Future* (Cleveland, 1963), p. 97.

[101] EDWARD SHILS, «Authoritarianism: 'Right' and 'Left'», en *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»*. Bramson repite esta crítica en *The Political Context of Sociology*, pp. 122 y ss.

demanda de un socialismo de Estado? En síntesis, ¿por qué se mantenía la vieja distinción entre izquierda y derecha, cuando la oposición real se daba entre la democracia liberal y el totalitarismo de ambos extremos?

La gran ironía de este ataque residía en el hecho de que en su trabajo para el AJC el Institut había abandonado muchas de sus ideas más radicales. Como hemos visto, los supuestos fundamentales en que se apoyaban los *Studies in Prejudice* eran liberales y democráticos. Incluso un crítico de la obra tan hostil como Paul Kecskemeti podía escribir: «en lo que respecta a la tradición constitucional americana, el liberalismo de los propios autores es llanamente conservador» [102]. Para la Escuela de Francfort la tolerancia nunca había sido un fin en sí misma, y, sin embargo, la personalidad no autoritaria, hasta donde se la definía, era postulada como una persona con una tolerancia no dogmática hacia la diversidad. Lo que el Institut temía siempre era la fetichización de la tolerancia como un fin antes que como un medio. Un buen ejemplo, aunque indirecto, de esto, puede hallarse en *Social Change and Prejudice* de Bettelheim y Janowitz, donde el carácter antiautoritario, no conformista, valorado por el equipo de investigación de Berkeley era criticado del siguiente modo: «Si algunos no conformistas exhiben un alto nivel de tolerancia, podría ser el resultado de una formación por reacción o desplazamiento de hostilidad generado por relaciones insatisfactorias con la autoridad. No es aventurado llamar a estas personas falsos tolerantes, puesto que mientras pueden ser tolerantes con las minorías, a menudo son intolerantes hacia formas aceptadas de la vida social» [103].

Tampoco el objetivo final del Institut había sido la democracia política en su forma representativa. Sin embargo, *The Authoritarian Personality* daba poca evidencia de la crítica marxista tradicional de la «democracia burguesa», que había informado la obra anterior del Institut. Había una ironía ulterior en la afirmación de Shils de que la vieja dicotomía entre izquierda y derecha había sido superada. Como ya hemos notado, Horkheimer

---

102 KECSKEMETI, «The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective», p. 290.

103 BETTELHEIM and JANOWITZ, *Social Change and Prejudice*, p. 75.

subrayaba la necesidad de desenmascararse la dominación en cualquier forma política, ya fuera fascista, ostensiblemente socialista, o de otro tipo. Desde sus primeros años en Francfort el Institut se había mostrado escéptico frente al experimento soviético. Con el tiempo, el escepticismo se había convertido en franca desilusión. Como había afirmado Pollock, la Unión Soviética no era más que un sistema capitalista de estado con poco que la distinguiera de sistemas similares de Occidente. La diferencia clave con Shils y otros pensadores americanos radicaba en que el Institut se rehusaba a contrastar el totalitarismo con un pluralismo no ideológico, libertario, individualista, como si éste fuera su polo opuesto. Como hemos visto al examinar su análisis de la cultura de masas en Occidente, el Institut veía la dominación trabajando en formas nuevas y sutiles para destruir los vestigios de una verdadera individualidad tras una fachada de diversidad. *La dialéctica de la Ilustración* hacía extensivo su sombrío análisis de las tendencias actuales a todas las sociedades modernizadas. Así, en un sentido, la Escuela de Francfort coincidía en que la dicotomía entre izquierda y derecha, al menos como encarnaba en las estructuras políticas del momento, ya no era relevante. Donde discrepaba, por supuesto, era en el nivel de la teoría, donde sus simpatías continuaban siendo básicamente las mismas de antes.

The Authoritarian Personality daba poca evidencia directa de este pesimismo. Se abstenía de ofrecer conclusiones sobre la prevalencia del autoritarismo dentro de la sociedad en su conjunto mediante extrapolaciones de su muestra limitada. No iba tan lejos como el proyecto inédito sobre la clase obrera al ofrecer porcentajes de individuos de alta y baja puntuación dentro de la muestra de población escogida. En cambio, simplemente presentaba una tipología descriptiva de caracteres autoritarios y no autoritarios, sin insinuar nada sobre su frecuencia respectiva. En alguna ocasión, no obstante, ofrecía indicios acerca del número de personalidades autoritarias en su muestra. Así, por ejemplo, Adorno escribió que «uno de los resultados desagradables de nuestros estudios, que debe ser enfrentado directamente, es que este proceso de aceptación social del seudoconservadorismo ha avanzado mucho, que ya se ha asegurado una

base de masas»[104]. En su conjunto, sin embargo, se atenía a la opinión de que «la mayoría de la población no es extrema, sino, en nuestra terminología, 'media'»[105].

La crítica de Shils del prejuicio político latente resultaba más acertada cuando se refería al supuesto implícito en el estudio de que conservadorismo y autoritarismo estaban de algún modo relacionados. La inseguridad de la Escala CEP para correlacionarse eficazmente con la Escala F había conducido a un intento de distinguir entre conservadores genuinos y seudoconservadores. Los primeros eran definidos como gente, «cualesquiera fueran los méritos de sus opiniones políticas», «seriamente preocupada por promover lo que resulta más vital en la tradición democrática americana»[106]. Los últimos eran sólo exteriormente conservadores, cuyas personalidades ocultas los marcaban como candidatos potenciales para el fascismo. Aunque esta distinción estaba destinada a superar la simple equiparación de ideología derechista y estructura de personalidad autoritaria, subconscientemente la asociación permanecía, ya que no había esfuerzos comparables para desarrollar una tipología del seudoliberalismo o el autoritarismo radical. En efecto, no había un intento real de distinguir entre las ideologías no conservadoras. El prototipo liberal, que «busca activamente el cambio social progresista, que puede ser militantemente crítico (aunque no necesariamente totalmente enemigo) del statu quo presente, que se opone o relativiza a numerosas creencias y valores conservadores... y que reduciría el poder de los negocios al aumentar el poder de la clase obrera y las funciones económicas del gobierno»[107], era considerado como el contrario básico del conservador genuino o el seudoconservadurismo. Una generación después, cuando el liberalismo del New Deal empezó a ser violentamente atacado como una ideología orientada hacia el statu quo,

---

[104] *The Authoritarian Personality*, p. 676.

[105] *Idem*, p. 976.

[106] *Idem*, p. 182. Durante la década de 1950 la noción de «seudoconservadorismo» fue recogida por otros investigadores. Véase, por ejemplo, RICHARD HOFSTADTER, «The Pseudo-Conservative Revolt», en *The Radical Right*, ed. por Daniel Bell (Nueva York, 1963).

[107] *The Authoritarian Personality*, p. 176.

se vio claramente lo problemático de esta caracterización.

Si *The Authoritarian Personality* intentaba dar cuenta del autoritarismo de la izquierda, lo hizo mediante la construcción de una categoría vagamente definida de individuos «rígidos de baja puntuación»[108]. Años después, Adorno se referiría a este subtipo como una respuesta a críticos como Shils[109]. Observando más de cerca, sin embargo, esta respuesta era menos que satisfactoria. Mientras que en el caso de la Escala CEP, podía usarse la discrepancia entre opiniones conscientes y estructura de personalidad subconsciente para explicar la correlación inadecuada con la Escala F, no podía haber una discrepancia semejante en la Escala F misma, ya que se la había destinado explícitamente a medir tendencias en la personalidad subconsciente. De este modo, decir que los individuos de baja puntuación eran rígidos equivalía a decir que la Escala F no había podido medir su rigidez, «estereotipamiento» y conformidad, que eran rasgos claves del síndrome de alta puntuación. Sería negar el propósito mismo del proyecto, que consistía en desarrollar un instrumento para medir la existencia de un potencial autoritario por debajo del nivel de ideología consciente. Claramente, era necesario trabajar más sobre el autoritarismo de la izquierda, y en efecto, esto fue hecho en años siguientes por otros investigadores en Estados Unidos[110].

Podrían mencionarse otras dificultades en la metodología y las conclusiones de *The Authoritarian Personality,* pero demorarse en ellos indebidamente significaría pasar por alto el logro tremendo de la obra en su conjunto. Como el propio Adorno admitiría más tarde, «si *The Authoritarian Personality* realizó una contribución, ésta no debiera buscarse en la validez absoluta de los enfoques positivos, todavía menos en las estadísticas, sino sobre todo en el planteamiento de los problemas,

---

108 *Idem*, p. 771.

109 Entrevista con Adorno en Francfort, 7 de marzo de 1969.

110 M. ROKEACH, *The Open and Closed Mind* (Nueva York, 1960). Rokeach trató de desarrollar una «Escala D (Dogmatismo)» para medir el autoritarismo de izquierda. Sobre la base de éste y otros estudios, Seymour Martin Lipset arguyó que autoritarismo y neurosis podrían muy bien estar en relación inversa en la clase obrera; LIPSET, *Political Man* (Nueva York, 1960), p. 96.

que fueron motivados por una genuina preocupación social y vinculados con una teoría que previamente no había sido trasladada a investigaciones cuantitativas de esta clase»[111]. Aunque tuviera cerca de mil páginas de extensión, el volumen final fue concebido por sus autores sólo como un «estudio piloto». Si fue éste en realidad el verdadero propósito, luego no pueden caber dudas acerca de su éxito. Uno de los primeros comentaristas de todos los volúmenes de *Studies in Prejudice* estaba en lo correcto al llamarlos «un acontecimiento revolucionario en las ciencias sociales»[112]. En los años que siguieron, un enorme torrente de investigación nació del estímulo que ellos, y en particular al estudio de Berkeley, habían suministrado[113].

Como observación final, podría añadirse que el impacto no se limitó sólo a Estados Unidos. Cuando el Institut retornó a Alemania, a principios de la década de 1950, trajo consigo las técnicas científicas sociales que había adquirido en Nueva York y California. Su primer esfuerzo en colaboración después del nuevo establecimiento del Institut fue un estudio de interacción de grupos publicado bajo el nombre de Pollock en 1955, cuyo propósito básico era la presentación de una metodología americana a un audiencia alemana[114]. En efecto, incluso Adorno se halló en la incómoda posición de promover técnicas empíricas para contrarrestar la hostilidad alemana tradicional a todo aquello que oliera a positivismo anglosajón. En una conferencia de sociólogos celebrada en Colonia en 1952, Adorno afirmó que la sociología no debe ya considerarse como *Geisteswissenschaft* (una ciencia cultural), porque el mundo, dominado como estaba por la reificación, apenas podía concebirse como

---

[111] ADORNO, «Scientific Experiences of a European Scholar in America», p. 361.

[112] J. F. BROWN, reseña de *Studies in Prejudice*, en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, CCXXX (julio de 1950), p. 178.

[113] Para un resumen de los primeros esfuerzos, véase RICHARD CHRISTIE, «Authoritarianism Reexamined», en *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»*. Para las adiciones posteriores, véase la bibliografía de ROGER BROWN en *Social Psychology*.

[114] *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht*, ed. por Friedrich Pollock (Francfort, 1950). Publicado como vol. II de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, ed. por T. W. Adorno y Walter Dirks.

«significativo». «La muy denostada inhumanidad de los métodos empíricos —dijo a su audiencia— es siempre más humana que la humanización de lo inhumano»[115]. Por consiguiente, debían emplearse los métodos de investigación administrativa, aunque dentro de un esquema crítico, para explorar los fenómenos sociales. Aunque la teoría no podía demostrarse o refutarse mediante la verificación empírica —éste era un principio de la Teoría Crítica que no estaba dispuesto a abandonar—, cuando se las trasladaba a problemas de investigación, las ideas teóricas podían enriquecerse inmensamente. Así, por ejemplo, el psicoanálisis había mejorado significativamente al aplicárselo a cuestiones empíricas, aunque por supuesto su formulación inicial no había sido inductiva.

Hacia el fin de la década de 1950, sin embargo, la actitud del Institut hacia el empirismo había sufrido una seria inversión de énfasis[116]. Su intento de despertar el interés de los científicos sociales alemanes por los métodos americanos había tenido demasiado éxito. Y así, otra vez más, la sensibilidad de la Escuela de Francfort frente al abuso reduccionista de una metodología empírica saltó al primer plano. En la próxima década, para salir de nuestro esquema cronológico por un momento, la sociología alemana se dividió en campos contrarios de metodólogos empíricos y dialécticos, cuyos intercambios polémicos evocaban comparaciones con la gran *Methodenstriet* (disputa metodológica) de la era de Guillermo[117]. Aunque el Institut y aliados como Jürgen Habermas en la Universidad de Francfort eran los exponentes principales de la posición dialéctica, tuvieron

---

[115] ADORNO, «Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland», *Empirische Sozialforschung* (Francfort, 1952), p. 31.

[116] Véase, por ejemplo, el artículo de ADORNO, «Contemporary German Sociology», *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, vol. I (Londres, 1959).

[117] Para un corte transversal de las opiniones expresadas por los participantes en el debate, véase Ernst Topitsch, ed., *Logik Sozialwissenschaften* (Colonia y Berlín, 1965). Las contribuciones de Adorno han sido recogidas póstumamente en *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie* (Francfort, 1970). Un resumen de la literatura reciente en inglés apareció en «Dialectical Methodology: Marx or Weber», *The Times Literary Supplement* (Londres, 12 de marzo de 1970), publicado anónimamente, pero escrito en realidad por George Lichtheim.

cuidado de evitar el rechazo global de las técnicas que el Institut había manejado con tanto impacto en Estados Unidos.

El problema real era de qué modo integrar esas técnicas con un enfoque verdaderamente crítico que subrayara la primacía de la teoría. Como hemos visto, esto era algo más que un mero dilema metodológico; reflejaba divisiones y contradicciones reales dentro de la sociedad en su conjunto. El éxito de los *Studies in Prejudice,* podría argüirse, había resultado en parte de evitar el tema. Los análisis del antisemitismo en *The Authoritarian Personality* y en «Elementos de Antisemitismo» —uno se ocupaba de la dimensión subjetiva, el otro más de su lado objetivo— nunca se reconciliaron realmente. En efecto, una de las razones de que el proyecto de Berkeley tuviera éxito mientras que la colaboración de Adorno con Lazarsfeld fue un francés, fue que el primero no se preocupó por el «espíritu objetivo» de la sociedad moderna en la forma en que lo hizo el segundo. Cuando la Escuela de Francfort especulado sobre esas tendencias objetivas, su prognosis era realmente helada. Hasta qué punto lo veremos en el capítulo siguiente, dedicado a la obra teórica del Institut en su última década en Estados Unidos.

VIII

HACIA UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA: LA CRITICA DE LA ILUSTRACION

> Si por ilustración y progreso intelectual entendemos la liberación del hombre de la creencia supersticiosa en las fuerzas del mal, en hadas y demonios, en el ciego destino —en suma, la emancipación del temor—, luego la denuncia de lo que habitualmente se llama la razón es el mayor servicio que se pueda prestar.
>
> MAX HORKHEIMER

El problema de la discontinuidad fue quizá el dilema interno más importante para la Teoría Crítica en la década de 1940. El Institut, como se recordará, había sido lanzado con la intención de sintetizar una amplia gama de disciplinas. Sus fundadores también habían esperado integrar la especulación y la investigación empírica. Y finalmente, habían buscado superar el aislamiento académico de la teoría tradicional respecto a sus implicaciones prácticas sin reducir al mismo tiempo el pensamiento especulativo a un instrumento utilitario de intereses polémicos. En síntesis, aunque criticaran la insuficiencia del marxismo ortodoxo, no habían rechazado su ambicioso proyecto: la unidad de teoría crítica y práctica revolucionaria. Hacia la década de 1940, sin embargo, la Escuela de Francfort comenzó a tener serias dudas acerca de la factilidad de esta síntesis. Sus intereses continuaban siendo interdisciplinarios, pero las mediaciones entre su teoría y tanto la investigación empírica como la *praxis* política se hacían cada vez más problemáticas.

Como se ha notado en el capítulo anterior, los *Studies in Prejudice,* incluso sus partes más fuertemente influenciadas por miembros del Institut, se apartaban con frecuencia de los principios de la Teoría Crítica tal como habían sido formulados en la *Zeitschrift.* Más obviamente, el análisis del antisemitismo en *La dialéctica de la Ilustración.* Aunque atribuible en parte a la participación de investigadores ajenos al Institut en el proyecto de

Berkeley, las discrepancias eran también un reflejo de evoluciones más fundamentales en la teoría misma. Así también pasaba con las nuevas incertidumbres en la actitud del Institut hacia el activismo político. Una de las características esenciales de la Teoría Crítica desde sus orígenes había sido su negativa a considerar el marxismo como un cuerpo cerrado de verdades heredadas. A medida que la realidad social concreta cambiaba, del mismo modo, afirmaban Horkheimer y sus colegas, debían cambiar las construcciones teóricas generadas para comprenderla. Por consiguiente, con el fin de la guerra y la derrota del fascismo había surgido una nueva realidad social que exigía una nueva respuesta teórica. Esta es la tarea con que se enfrentó la Escuela de Francfort durante su última década en Estados Unidos. Al examinar los cambios que sus miembros introdujeron en su obra teórica, podemos comprender mejor las fuentes de las discontinuidades que observadores posteriores hallarán tan inquietantes.

Nuestra discusión se desarrollará del siguiente modo. Comenzaremos explorando el cambio básico en la Teoría Crítica, un énfasis nuevo sobre la relación oculta entre el hombre y la naturaleza. La primera parte de nuestra presentación se centrará en torno a la crítica de la Escuela de Francfort sobre lo que ella consideraba que era la relación prevaleciente a través de la mayor parte de la historia occidental. A esto seguirá una discusión de la alternativa propuesta, incluyendo sus elementos más problemáticos. Luego giraremos hacia las conexiones entre esa alternativa y el acento permanente del Institut sobre la racionalidad y el pensamiento filosófico en general. Y finalmente, nos centraremos en torno a las implicaciones del cambio en la teoría para la actitud del Institut frente a la *praxis*, la subjetividad y el utopismo.

Aunque la articulación de los elementos nuevos en la Teoría Crítica no se produjo hasta finales de la década de 1940, Horkheimer había reconocido la necesidad de repensar algunas de las ideas básicas de la Escuela de Francfort en los años anteriores a la guerra. Una de las causas de su disposición a dejar Nueva York era la impaciencia con sus responsabilidades institucionales, que impedían la asimilación e interpretación de la inmensa cantidad de trabajo realizado por el Institut en

los años posteriores a su designación como director. Ya en 1938 expresó su afán de comenzar a trabajar en un libro sobre la dialéctica de la Ilustración [1]. El desorden circulatorio que lo forzó a abandonar Nueva York también permitió que pudiera dejar de lado sus deberes administrativos y comenzar la recapitulación teórica largamente esperada. Como Adorno era su compañía más frecuente en California, su pensamiento se fusionó todavía más estrechamente que antes. Aunque sólo uno de sus trabajos teóricos de la década de 1940, *Dialektik der Aufklärung (La dialéctica de la Ilustración)*, estuviera firmado por ambos, los otros dos, *Eclipse of Reason* y *Minima Moralia*, estaban fuertemente afectados por la colaboración.

A diferencia de su amigo, sin embargo, Horkheimer no fue nunca un escritor prolífico, y ahora parece haber tenido dificultades incluso mayores. El 20 de enero de 1942 escribió a Lowenthal que «la discusión filosófica, que ha perdido su base con la abolición de la esfera de circulación, ahora me parece imposible». Aunque aquí estaba quizá distinguiendo entre filosofía tradicional y Teoría Crítica, la segunda se estaba volviendo también cada vez más ardua. «Estoy comenzando a trabajar otra vez», escribió a Lowenthal el 27 de noviembre, «y nunca ha sido tan difícil como ahora. Siento que esta empresa es casi demasiado grande para mis fuerzas, y en mi carta de hoy a P(ollock) le recordaba el hecho de que incluso Husserl necesitó cerca de diez años para su *Logische Untersuchungen* y también casi trece años hasta la publicación de sus '*Ideen*'...» El 2 de febrero del año siguiente continuaba en la misma vena, añadiendo una expresión patética de su sensación de aislamiento:

> La filosofía es abrumadoramente complicada, y el procedimiento deprimentemente lento. La idea de que usted está, y estará siempre, sobre aviso de nuestra *raizón d'être* al menos tan claramente como yo mismo ha significado siempre más que un estímulo: me fortalecía ese sentimiento de solidaridad que es la base misma de lo que estoy haciendo

[1] Así informó Adorno a Benjamin por carta el 10 de noviembre de 1939; THEODOR W. ADORNO, *Uber Walter Benjamin* (Francfort, 1970), p. 143.

—más allá de nosotros tres o cuatro hay ciertamente otros corazones y otros cerebros que sienten del mismo modo, pero no podemos verlos, y quizá ellos estén impedidos de expresarse a sí mismos.

La preocupación de Horkheimer por el aislamiento de su pensamiento estaba en efecto justificada. La obra teórica que finalmente publicó a fines de la década de 1940 tuvo un impacto mínimo en comparación con el de los *Studies in Prejudice*. *La dialéctica de la Ilustración*, escrita durante la guerra, no se publicó hasta 1947, en alemán y por intermedio de una editorial holandesa[2]. *Eclipse of Reason*, publicada por Oxford en el mismo año, aunque accesible al público de lengua inglesa, fue recibida con poca fanfarria crítica[3] y menos éxito comercial. Sólo en la década de 1960, cuando la *Dialéctica* se convirtió en un clásico clandestino en Alemania —circuló profusamente en una edición pirata hasta su reedición oficial en 1970— y se tradujo el *Eclipse* al alemán como parte de la *Kritik der instrumentellen Vernunft*[4] de Horkheimer, sólo entonces alcanzaron la audiencia que merecían. *Minima Moralia* de Adorno, tampoco traducida nunca al inglés, no tuvo ningún impacto en Estados Unidos.

El vuelco crítico en la perspectiva de la Escuela de Francfort, expresado en estas obras, fue un producto de su última década en Estados Unidos, y así parece una conclusión adecuada para nuestro estudio sobre la experiencia americana del Institut. Aunque sería injusto decir que después de su retorno a Alemania Horkheimer y Adorno hicieron poco más que desarrollar las implicaciones de estos libros —esto sería especialmente engañoso en el caso de Adorno, que continuó escribiendo a su ritmo característicamente furioso— hay un elemen-

---

[2] MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947). La editorial era Querido.

[3] He podido ubicar dos reseñas en revistas profesionales: J. D. MABBOTT, en *Philosophy*, XXIII, 87 (octubre de 1948), en general favorable, y JOHN R. EVERETT, en *Journal of Philosophy*, XLV, 22 (21 de octubre de 1948), menos entusiasta. Lowenthal me informó durante una de nuestras entrevistas que la venta del libro fue decepcionante.

[4] HORKHEIMER, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, trad. de Alfred Schmidt (Francfort, 1967).

to de verdad en una observación semejante. *La dialéctica de la Ilustración*, *Eclipse of Reason* y *Minima Moralia* presentaban una crítica tan radical y vasta del pensamiento y la sociedad occidental que todo lo que viniera a continuación sólo podía ser una especie de clarificación ulterior. Incluso la obra posterior de Marcuse en Estados Unidos, que está fuera del alcance de este estudio, no representó realmente la apertura de un nuevo camino, aunque los matices fueran a menudo distintos. Como ya hemos visto en varias ocasiones, muchos de los argumentos que desarrolló en *Eros and Civilization*, *One-Dimensional Man* y sus obras menores estaban ya contenidos en forma embrionaria en sus artículos (y los de otros) para la *Zeitschrift*. Otros más aparecieron en las obras de sus colegas ahora bajo consideración.

Al llamar a la crítica de Horkheimer y Adorno «radical», la palabra debiera entenderse en su sentido etimológico de ir hasta las raíces del problema. Es especialmente importante retener esto a la vista de la creciente desconfianza de la Escuela de Francfort frente a lo que pasó por política «radical» en años posteriores. Paradójicamente, a medida que la teoría se volvía más radical, el Institut se encontró cada vez menos capaz de hallar una conexión con una *praxis* radical. Las esperanzas desesperadas del ensayo de Horkheimer de la época de la guerra sobre «El Estado Autoritario» pronto cedieron el paso a una melancolía profunda acerca de las posibilidades de un cambio significativo. Desilusionada con la Unión Soviética, sin confiar ni siquiera marginalmente en las clases obreras de Occidente, asombrada del poder integrador de la cultura de masas, la Escuela de Francfort recorrió el último tramo de su larga marcha para alejarse del marxismo ortodoxo.

La expresión más clara de este cambio fue la sustitución del Institut del conflicto de clases, esa piedra fundacional de cualquier teoría verdaderamente marxista, por un nuevo motor de la historia. El foco se centraba ahora sobre el conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaban hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del fin del capitalismo. Señales del nuevo énfasis habían aparecido en el debate entre miembros del Institut sobre el fascismo durante

la guerra. Para Horkheimer, Pollock, Adorno y Lowenthal, la dominación estaba asumiendo formas no económicas, cada vez más directas. El modo capitalista de explotación era visto ahora en un contexto más amplio como la forma histórica, específica de dominación característica de la era burguesa en la historia occidental. El capitalismo de Estado y el Estado autoritario prefiguraban el fin, o al menos la transformación radical, de esa época. La dominación, afirmaban, era ahora más directa y virulenta sin las mediaciones características de la sociedad burguesa. En un cierto sentido era la venganza de la naturaleza por la crueldad y la explotación de que el hombre occidental la había hecho objeto durante generaciones.

Retrospectivamente, es posible ver indicios de este tema en numerosos pasajes de la obra anterior del Institut[5], aunque en un rol secundario. Adorno lo había empleado en su estudio sobre Kierkegaard[6] y también en algunos de sus escritos sobre música[7] anteriores a su incorporación al Institut. Algunos de los aforismos de *Dämmerung*[8] habían atacado la crueldad con los animales y las premisas ascéticas de la ética del trabajo en una forma que anticipaba la *Dialéctica*. Lowenthal había mencionado la noción liberal de la dominación de la naturaleza mientras criticaba la protesta distorsionada de Knut Hamsun contra ella[9]. La discusión de la cultura matriarcal de Fromm contenía dudas explícitas respecto a la dominación sobre las mujeres en la

---

[5] La afirmación en contrario de Göran Therborn me parece claramente errónea. Véase su «Frankfurt Marxism: A Critique», *New Left Review*, 63 (septiembre-octubre de 1970), p. 76, donde escribe que la no dominación de la naturaleza «no estuvo presente en el pensamiento de Francfort desde el comienzo. Más aún, es compartida por su archienemigo, Heidegger».

[6] ADORNO, *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, ed. revisada (Francfort, 1966), p. 97.

[7] En un ensayo temprano sobre *Der Freischütz*, ADORNO dijo que la salvación (*Rettung*) sólo podría hallarse en una naturaleza reconciliada; véase sus *Moments Musicaux* (Francfort, 1964), p. 46.

[8] HORKHEIMER (Heinrich Regius), *Dämmerung* (Zurich, 1934), pp. 185 y ss. sobre animales, y p. 181 sobre la ética del trabajo. En *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer y Adorno incluyeron un extenso aforismo sobre «Mensch und Tier», pp. 295 y ss.

[9] LEO LOWENTHAL, *Literature and the Image of Man* (Boston, 1957), p. 197.

sociedad patriarcal, facilitada por la equiparación de feminidad con irracionalidad natural [10].

Quizá más claramente este motivo afloraba en la *Habilitationsschrift* de Horkheimer, *Los orígenes de la filosofía burguesa de la Historia* [11]. Aquí, en efecto, Horkheimer directamente vinculaba la concepción renacentista de la ciencia y la tecnología con la dominación política. La nueva concepción del mundo natural como un campo de control y manipulación humana, afirmaba, correspondía a una noción similar del hombre mismo como un objeto de dominación. El exponente más claro de esta concepción, a su juicio, era Maquiavelo, cuyo instrumentalismo político fue empleado al servicio del naciente Estado burgués. Oculta en la política de Maquiavelo, mantenía Horkheimer, estaba la separación no dialéctica del hombre y la naturaleza y la hipótesis de la distinción. En efecto, afirmaba contra Maquiavelo, la «naturaleza» dependía del hombre en dos sentidos: la civilización la cambia y cambia el concepto mismo del hombre acerca de lo que ella es. De este modo, la historia y la naturaleza no estaban irreconciliablemente opuestas.

No eran, sin embargo, completamente idénticas. Hobbes, y más tarde los pensadores de la Ilustración, habían asimilado el hombre a la naturaleza de un modo que convertía al hombre en un objeto, así como la naturaleza se había objetivado en la nueva ciencia. A sus ojos, tanto el hombre como la naturaleza no eran más que máquinas. Como resultado, el supuesto de que la naturaleza se repetía eternamente fue proyectado sobre el hombre, cuya capacidad histórica para el desarrollo, tan íntimamente ligada a su subjetividad, era negada. Pese a todas sus intenciones progresistas, esta concepción «científica» del hombre implicaba el eterno retorno del presente.

No era esto lo que ocurría, sin embargo, con la figura que Horkheimer había escogido para concluir su estudio de las primeras filosofías modernas de la historia:

---

[10] ERICH FROOMM, «Die Sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», *ZfS* III, 2 (1934), p. 206. Aquí Fromm citaba a Bachofen como diciendo que la victoria de la sociedad patriarcal correspondía a la ruptura entre espíritu y naturaleza, el triunfo de Roma sobre el Oriente.

[11] HORKHEIMER, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930).

Giambattista Vico. El ataque de Vico contra la metafísica cartesiana y la creciente idolatría de las matemáticas lo alejaba de sus contemporáneos. Otro tanto ocurría con su idea de que el hombre podía conocer mejor la historia que el mundo natural debido a que el hombre era el hacedor de la historia. Vico también había trascendido las limitaciones de la interpretación de la Ilustración acerca de los orígenes de mitos, que él veía menos como estratagemas sacerdotales que como la proyección de necesidades humanas sobre la naturaleza. Al argüir de este modo, Vico había anticipado la concepción marxista posterior de la ideología. Así, a pesar de su teoría cíclica del surgimiento y caída de las civilizaciones, similar a la de Maquiavelo, resultaba único en su género al ver que la actividad humana era la clave para comprender el desarrollo histórico. Vico había comprendido que *praxis* y dominación de la naturaleza no eran lo mismo. Aunque separara al hombre y la naturaleza, lo hacía de un modo que impedía colocar a uno de ellos sobre el otro. Al insistir sobre la subjetividad del hombre, preservaba la potencialidad de la subjetividad de la naturaleza.

En sus escritos posteriores Horkheimer no concedió demasiada atención a Vico, pero continuó compartiendo la crítica de la Ilustración formulada por el teórico italiano. En sus ensayos para la *Zeitschrift* censuró con frecuencia el legado del dualismo cartesiano en el pensamiento occidental. El énfasis de la Teoría Crítica sobre la no identidad no significó nunca la separación absoluta de sujeto y objeto. Una separación semejante, sostenía la Escuela de Francfort, estaba ligada a las necesidades del naciente orden capitalista. «A partir de Descartes —escribió Horkheimer en «Razón y autoconservación»—, la filosofía burguesa ha consistido en un único intento de poner el conocimiento al servicio de los medios de producción dominantes, intento roto sólo por Hegel y su especie» [12]. Antes de la guerra, este tipo de conexión entre subestructura y superestructura era un rasgo frecuente en la obra de la Escuela de Francfort. Pero incluso entonces la relación precisa nunca se for-

---

[12] HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis» (inédito, 1942), p. 43. (Colección de Friedrich Pollock en Montagnola.)

muló claramente [13]. Era especialmente difícil hacerlo debido a que, en épocas diversas, materialistas racionalistas como Hobbes, empiristas como Hume e idealistas como Kant, todos fueron vistos, de un modo u otro, como pensadores al servicio del sistema capitalista. A mediados de la década de 1940, la teoría marxista tradicional de la ideología fue aplicada todavía más tenuemente en la obra del Institut. Como ya hemos observado, el capítulo sobre antisemitismo en la *Dialéctica* discutía sus raíces arcaicas, precapitalistas, en una forma que Marx hubiera rechazado. En efecto, la noción de la Ilustración sufrió un cambio básico en la década de 1940. En vez de ser el correlato cultural de la burguesía en ascenso, se expandió hasta incluir el espectro completo del pensamiento occidental. «La Ilustración aquí es idéntica al pensamiento burgués, más aún, al pensamiento en general, ya que hablando con propiedad no hay otro pensamiento que el de las ciudades», escribió Horkheimer a Lowenthal en 1942 [14]. En *Eclipse of Reason* llegó hasta el extremo de decir que «esta mentalidad del hombre como amo (que era la esencia de la concepción de la Ilustración) puede rastrearse hasta los primeros capítulos del Génesis» [15].

Así, aunque Horkheimer y Adorno usaban todavía un lenguaje reminiscente del marxismo —términos como el «principio de intercambio» [16] jugaban un papel clave en sus análisis— ya no buscaban respuestas a los problemas culturales en la subestructura material de la sociedad. En efecto, su análisis del principio de intercambio como clave para comprender la sociedad occidental re-

---

[13] Sólo en raras ocasiones intentó el Institut relacionar la obra de un pensador con su vida. Un ejemplo fue la discusión de Adorno sobre el rol de Kierkegaard como un *rentier* en *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen*, p. 88.

[14] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 23 de mayo de 1942 (colección de Lowenthal).

[15] HORKHEIMER, *Eclipse of Reason* (Nueva York, 1947), p. 104.

[16] Therborn ha formulado la astuta observación de que mientras Lukács destacó la reificación como el significado esencial del capitalismo, y otros como el primer Marcuse subrayayaron la alienación (aquí podría incluirse también a Fromm), Horkheimer y Adorno vieron como su esencia el principio de intercambio. Véase su «Frankfurt Marxism: A Critique», p. 79.

cordaba tanto la discusión de Nietzsche en *La genealogía de la moral* [17] como la de Marx en *El capital.*

Más aún, no sólo la Escuela de Francfort dejó atrás los vestigios de una teoría marxista ortodoxa de la ideología, sino que también implícitamente incluyó a Marx en la tradición de la Ilustración [18]. El énfasis excesivo de Marx sobre la centralidad del trabajo como modo de autorrealización del hombre, que Horkheimer había ya cuestionado en *Dämmerung,* fue la razón primaria para este argumento. Implícita en la reducción del hombre a un *animal laborans* [19], denunciaba, estaba la reificación de la naturaleza como un campo para la explotación humana. Si Marx se saliera con la suya, el mundo entero se transformaría en un «taller gigantesco» [20]. En efecto, las pesadillas tecnológicas represivas perpetradas por sus supuestos seguidores en el siglo XX no podían disociarse enteramente de la lógica inherente en la obra del propio Marx.

Naturalmente, Marx no fue en absoluto el blanco principal de la *Dialéctica.* Horkheimer y Adorno eran mucho más ambiciosos. Su blanco real era toda la tradición de la Ilustración, ese proceso de desmitificación supuestamente liberadora que Max Weber había llamado *die Entzauberung der Welt* (el desencanto del mundo). Aquí seguían la orientación de Lukács en *Historia y conciencia de clase,* donde se confería una mayor agudeza crítica a la noción de racionalización de Weber al conectarla al concepto de reificación [21]. Horkheimer, en efecto, había sido siempre un lector interesado de Weber. En «Razón y autoconservación» adoptó el análisis básico

---

[17] FRIEDRICH NIETZSCHE, *Genealogy of Morals,* trad. de Francis Golffing (Nueva York, 1956), p. 202.

[18] Mucho más tarde, uno de los miembros más jóvenes de la segunda generación de la Escuela de Francfort amplió este argumento considerablemente; véase ALBRECHT WELLMER, *Critical Theory of Society* (Nueva York, 1971).

[19] Hannah Arendt emplea esta frase en su crítica de Marx en *The Human Condition* (Chicago, 1958). Arendt traza una distinción entre el hombre como *animal laborans* y como *homo faber* que la Escuela de Francfort nunca realizó.

[20] Esta fue la frase empleada por Adorno durante nuestra entrevista del 15 de marzo de 1969 en Francfort.

[21] En 1913-1914 Lukács había formado parte del círculo de Weber en Heidelberg. Para una discusión de su relación con Weber, véase GEORGE LICHTEIM, *George Lukács* (Nueva York, 1970), *passim.*

de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* para sus propios fines. «El protestantismo —escribió— fue la fuerza más poderosa en la propagación de la individualidad racional, fría... En vez del trabajo como forma de salvacaión, pareció el trabajo por el trabajo mismo, el beneficio por el beneficio mismo; el mundo entero se volvió simplemente material... De Leonardo a Henry Ford no hay otro camino que el de la introversión religiosa» [22]. El irracionalismo teológico de Calvino, acusaba, contenía «la astucia de la razón tecnocrática» [23].

No obstante, mientras que Weber enfrentaba el proceso con estoica resignación, la Escuela de Francfort todavía conservaba sus esperanzas de una ruptura en el continuo de la historia. Esto fue más visible en los primeros años de la década de 1940 —una vez más debiera señalarse «El Estado autoritario» como su punto de apogeo—, pero después de la guerra no estuvo totalmente ausente. Quizá la fuente principal de este cauteloso optimismo era la creencia residual en la validez final de la *Vernunft* que continuaba existiendo en la Teoría Crítica. *Vernunft*, como se observó antes, significaba la reconciliación de las contradicciones, incluyendo aquella que dividía al hombre y la naturaleza. A pesar de su desconfianza ante las teorías de identidad absolutas, Horkheimer y sus colegas subrayaban la importancia de la «razón objetiva» como un antídoto frente al ascendiente unilateral de una «razón subjetiva» instrumentalizada. «Los dos conceptos de razón —escribió Horkheimer [24]— no representan dos formas independientes y separadas de la mente, aunque su oposición exprese una antinomia. La tarea de la filosofía no consiste en enfrentarlas tercamente entre sí, sino en fomentar una crítica recíproca y de este modo, si es posible, preparar en la esfera intelectual la reconciliación de las dos en la realidad.»

Esta era una esperanza que Weber, con su escepticismo neokantiano acerca de la irreconciliabilidad de razón teórica y práctica, no podía suscribir. Aunque reconociera la sustitución de lo que él llamaba razón «sustantiva» por su contrapartida formal, Weber era incapaz de

---

22 HORKHEIMER, «Vernunft und Selbsterhaltung», p. 33.
23 *Idem*, p. 34.
24 HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, p. 174.

acariciar la posibilidad de su restauración. La «racionalización» del mundo moderno se concebía solamente en un sentido no sustantivo. Weber, a diferencia de sus contemporáneos más románticos, no esperaba volver el reloj hacia atrás, pero estaba claro que saludaba el desencanto del mundo con poco entusiasmo.

Otro *tanto ocurría, por supuesto, con la* Escuela de Francfort. En efecto, estaban ansiosos por destacar lo poco «racional» que se había vuelto realmente el mundo. La razón, como indicaba el título del libro de Horkheimer, estaba casi totalmente eclipsado. En efecto, la Ilustración, pese a todas sus afirmaciones de haber superado la confusión mitopoiética mediante la introducción de un análisis racional, se había convertido ella misma en víctima de un nuevo mito. Este era uno de los temas fundamentales de la *Dialéctica*. En la raíz del programa de dominación de la Ilustración, denunciaban Horkheimer y Adorno, había una versión secularizada de la creencia de que Dios controlaba el mundo. Como resultado, el *sujeto humano confrontaba al objeto natural* como un otro inferior, externo. El animismo primitivo al menos, pese a toda su falta de conciencia de sí, había expresado un conocimiento de la interpretación de las dos esferas. Esto se había perdido totalmente en el pensamiento de la Ilustración, donde el mundo estaba visto como compuesto de átomos intercambiables, inertes: «El animismo había espiritualizado los objetos; el industrialismo, objetivado los espíritus» [25].

El pensamiento conceptual, al menos en el sentido hegeliano, había preservado la sensibilidad primitiva ante las mediaciones entre sujeto y objeto. La palabra alemana *Begriff* (concepto) estaba conectada con el verbo *greifen* (entender). Así, *Begriffe* eran conceptos que tenían una comprensión clara de su contenido, incluyendo tanto momentos negativos como positivos. En efecto, una de las distinciones fundamentales entre hombres y animales consistía en la capacidad de los primeros para pensar conceptualmente, mientras los segundos no podían trascender las percepciones sensoriales inmediatas. El sentido de mismidad del hombre, de su identidad a través del tiempo, era el producto de sus poderes conceptuales, que comprendían la potencialidad y también

---

[25] HORKHEIMER y ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, p. 41.

la realidad. La tendencia epistemológica fundamental de la Ilustración, sin embargo, consistía en la sustitución de conceptos por fórmulas, que no acertaban a ir más allá de la inmediatez no dialéctica. «Los conceptos frente a la Ilustración —escribieron Horkheimer y Adorno— son como los *rentiers* frente a los grandes monopolios: no se pueden sentir seguros de sí mismos»[26]. Más aún, el énfasis excesivo de la Ilustración sobre el formalismo lógico y su supuesto de que todo pensamiento verdadero tendía hacia la condición de las matemáticas significaban que la repetición estática del tiempo mítico había sido retenida, frustrando la posibilidad dinámica de un desarrollo histórico.

Especialmente desastroso era el efecto de la dominación de la naturaleza por parte de la Ilustración sobre las interacciones de los hombres. Al desarrollar este argumento, Horkheimer y Adorno continuaban el curso de pensamiento expresado en el artículo de Marcuse «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado»[27]. El totalitarismo era menos el repudio del liberalismo y los valores de la Ilustración que el resultado de su dinámica inherente. El principio de intercambio oculto en la noción de la Ilustración acerca de la naturaleza como átomos intercambiables tenía su paralelo en la atomización creciente del hombre moderno, un proceso que culminaba en la igualdad represiva del totalitarismo. Esta manipulación instrumental de la naturaleza por el hombre conducía inevitablemente a la relación concomitante entre los hombres. La distancia insuperable entre sujeto y objeto en la concepción del mundo de la Ilustración correspondía a la posición relativa de gobernantes y gobernados en los Estados autoritarios modernos. La objetivación del mundo había producido un efecto similar en las relaciones humanas. Como observó Marx, aunque restringiéndolo a un efecto del capitalismo, el pasado muerto había llegado a gobernar sobre el presente vivo.

Todos estos cambios se reflejaban en la más básica de las creaciones culturales, el lenguaje. Como se ob-

[26] *Idem*, p. 35.
[27] MARCUSE, *Negations*, trad. de Jerey J. Shapiro (Boston, 1968).

servó antes, Walter Benjamin había estado siempre profundamente interesado en las dimensiones teológicas del discurso [28]. En la raíz de su teoría del lenguaje estaba la creencia de que el mundo había sido creado por la palabra de Dios. Para Benjamin, «En el principio fue el Verbo» significaba que el acto de creación de Dios consistía parcialmente en la concesión de nombres. Estos nombres expresaban por supuesto perfectamente a sus objetos. Sin embargo, el hombre, creado como fue a imagen de Dios, tenía el don singular de nombrar. Pero sus nombres y los de Dios no eran los mismos. Como resultado, se desarrolló allí una separación entre el hombre y la cosa, y se perdió la adecuación absoluta del discurso divino. Para Benjamin, la lógica formal era la barrera que separaba el lenguaje del Paraíso de su contrapartida humana. El hombre tendía a sobrenombrar las cosas por medio de abstracciones y generalizaciones. En efecto, era «la tarea del traductor liberar en su propio lenguaje ese lenguaje puro que se halla bajo el hechizo de otro, liberar el lenguaje aprisionado en una obra en su recreación de esa obra» [29]. De igual modo, la función de la crítica cultural consistía en recobrar la dimensión perdida en el discurso de Dios mediante la decodificación hermenéutica de las diversas aproximaciones inferiores del hombre.

La busca de un lenguaje puro en Benjamin tenía sus raíces, como hemos visto antes, en su inmersión en el misticismo judío. Reflejaba también quizá la influencia de la poesía simbolista francesa, que conocía bien. En el ensayo de Benjamin sobre la traducción, se citaban estas palabras de Mallarmé: «la diversidad de idiomas sobre la tierra impide que nadie pronuncie las palabras que de otro modo, de un solo golpe, materializarían la

---

[28] Véase su artículo «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», en WALTER BENJAMIN, *Schriften*, ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, vol. II (Francfort, 1955). Pueden hallarse discusiones de su teoría del lenguaje en HANS HEINZ HOLZ, «Philosophie als Interpretation», *Alternative*, 56/57 (octubre-diciembre de 1967), y anónimo, «Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language», *The Times Literary Suplement* (Londres, 23 de agosto de 1968).

[29] BENJAMIN, «The Task of the Translator», *Illuminations*, ed. con una introducción por Hannah Arendt, trad. de Harry Zohn (Nueva York, 1968), p. 80.

verdad»[30]. Y finalmente, como han afirmado algunos comentaristas[31], el residuo subterráneo de pietismo suabo en la tradición idealista alemana podría haber ejercido una influencia sobre sus teorías lingüísticas. Cualesquiera fueran los orígenes, es importante comprender que Benjamin estaba mucho más interesado en las palabras que en la estructura de la frase como texto divino, un hecho que vuelve difícil denominarlo un «estructuralista *avant le lettre*»[32], como se lo ha rotulado algunas veces.

Adorno y Horkheimer, aunque evitaran la fundamentación conscientemente teológica de la teoría del lenguaje de Benjamin, aceptaban la noción de que el discurso «puro» se había corrompido[33]. «La filosofía —escribió Horkheimer en *Eclipse of Reason*— es el esfuerzo consciente para entretejer todo nuestro conocimiento y comprensión en una estructura lingüística en la que todas las cosas se llamen por su nombre correcto»[34]. En toda filosofía genuina, continuaba, el concepto de verdad consiste en «la adecuación del nombre y las cosas»[35]. Una vez más, el tema de la reconciliación de la *Vernunft* aparecía en la raíz del impulso utópico de la Teoría Crítica.

Al poner el énfasis sobre él en sus obras de la década de 1940, sin embargo, Horkheimer y Adorno no abandonaban su negativa a nombrar o describir el «otro», que como hemos visto era una de las premisas centrales de la Teoría Crítica desde el principio. En efecto, su renuncia a hacerlo era coherente con el tabú judío contra la murmuración de lo sagrado. Los judíos no llaman a Dios por su verdadero nombre porque hacerlo así sería

---

30 *Idem*, p. 77.

31 Jürgen Habermas me hizo esta observación durante una entrevista en Francfort el 7 de marzo de 1969.

32 El anónimo autor de «Walter Benjamin: Toward's Philosophy of Language» emplea esta frase para describir a Benjamin. En «The Task of the Translator», Benjamin escribió que podría alcanzarse la transparencia del lenguaje puro «sobre todo, mediante una versión literal de la sintaxis que pruebe que el elemento primario del traductor son las palabras antes que las frases» (p. 79).

33 Véase la carta de Horkheimer a Lowenthal citada más arriba, en el capítulo VII, p. 380.

34 *Eclipse of Reason*, p. 179.

35 *Idem.*, p. 180.

prematuro; la edad mesiánica todavía no ha llegado. De igual modo, la renuencia de la Escuela de Francfort a bosquejar una visión utópica reflejaba la convicción de sus miembros de que la filosofía sola nunca podría lograr una verdadera reconciliación. Como había afirmado Marx, «el reino de la libertad» no podía ser imaginado por hombres que todavía no eran libres. Bajo condiciones sociales alteradas drásticamente, la filosofía podía cumplir un rol limitado: «como sujeto y objeto, palabra y cosa, no pueden integrarse bajo las condiciones presentes, el principio de negación nos lleva a intentar salvar verdades relativas del naufragio de las verdades finales falsas» [36]. Adorno, en efecto, había censurado a Benjamin por su intento teológico de llamar a las cosas por sus nombres verdaderos como una combinación de magia y positivismo [37]. En el capítulo de la *Dialéctica* sobre la industria cultural, él y Horkheimer empleaban la misma combinación de aparentes contrarios para describir el lenguaje instrumental, ideológico, producido por la cultura de masas [38]. El refugio real de la verdad era la negación, antes que la busca prematura de resoluciones.

En efecto, el fracaso mayor de la mentalidad de la Ilustración no fue su incapacidad para crear condiciones sociales en las que nombre y cosa pudieran unirse legítimamente, sino más bien su eliminación sistemática de la negación en el lenguaje. Esta fue la razón de que su sustitución de fórmulas por conceptos resultara tan destructiva. La filosofía de la Ilustración fue abrumadoramente nominalista, antes que realista; en el sentido de Benjamin, reconocía sólo el discurso del hombre, ignoraba el de Dios. El hombre era el único nombrador, un rol proporcionado por su dominación de la naturaleza. Así el lenguaje, para usar el término posterior de Marcuse, llegó a ser unidimensional [39]. Incapaz de expresar la negación, ya no podía vocear la protesta de los oprimidos. En vez de revelar significaciones, el discurso se

---

[36] *Idem*, p. 183.

[37] WALTER BENJAMIN, *Briefe*, ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem (Francfort, 1960), vol. II, p. 786.

[38] *Dialektik der Aufklärung*, p. 195.

[39] Herbert Marcuse tiene un amplio análisis del «cierre del Universo del Discurso» en *One-Dimensional Man* (Boston, 1964), páginas 85 y ss.

había convertido sólo en un instrumento de las fuerzas dominantes en la sociedad.

Había anticipaciones evidentes de esta decadencia del lenguaje en el documento cultural que Horkheimer y Adorno escogieron para estudiar en el primero de sus dos *excursos* en la *Dialéctica,* la *Odisea* de Homero. La estratagema con que Ulises engañó al cíclope al llamarse a sí mismo «Nadie» era también una negación de su identidad, que para la mentalidad primitiva del gigante, anterior a la Ilustración, era una con su nombre. En última instancia, sin embargo, la víctima de la estratagema fue el propio Ulises, ya que el hombre occidental había en efecto perdido su identidad, así como el lenguaje capaz de conceptualización y negación había sido sustituido por un lenguaje capaz solamente de actuar como un instrumento del statu quo.

También en otros sentidos la épica de Homero —o más correctamente, a medias épica mítica, a medias protonovela racional— había anticipado los temas centrales de la Ilustración. Un ejemplo estaba en la comprensión de que la autonegación y el renunciamiento eran el precio de la racionalidad subjetiva. Como hemos notado en el capítulo segundo, al discutir «El Egoísmo y el Movimiento para la Emancipación» de Horkheimer, «Sobre el Hedonismo» de Marcuse, y otros ejemplos de la obra inicial del Institut, el ascetismo bajo todas sus formas fue un blanco frecuente de críticas. En la *Dialéctica* la crítica se ampliaba: «la historia de la civilización es la *historia de las introversiones del sacrificio; en otras* palabras, la historia del renunciamiento»[40]. En efecto, esa negación inicial de la unidad del hombre y la naturaleza estaba en el raíz de todas las insuficiencias posteriores de la civilización. La *Odisea* abundaba en ejemplos claros de la relación inherente entre renunciamiento y autoconservación en el pensamiento occidental: la negativa de Ulises a comer lotos o el ganado de Hiperión, su acostarse con Circe sólo después de haberle arrancado el juramento de que no lo transformaría en un

[40] *Dialektik der Aufklärung,* p. 71. En *Eros and Civilization* Marcuse escribió que «el héroe de la cultura predominante es el reblde tramposo (y sufriente) contra los dioses que crea la cultura al precio del dolor perpetuo» (p. 146). Como prototipo usaba no a Ulises, sino a Prometeo.

cerdo, su atarse al mástil de la nave para evitar la seducción del canto de las sirenas.

Para Horkheimer y Adorno, este último episodio estaba especialmente cargado de significación simbólica [41]. A los marinos de Ulises se les taparon los oídos con cera para que no oyeran a las sirenas. A semejanza de los trabajadores modernos, reprimieron la gratificación a fin de continuar su tarea. Ulises, por otra parte, no era un trabajador y así podía escuchar la canción, pero bajo condiciones que impedían su respuesta ante la tentación. Para el privilegiado, la cultura todavía seguía siendo *«une promesse de bonheur»* sin la posibilidad de la realización. Aquí Ulises experimentaba esa separación entre la esfera cultural y la material característica de lo que el Institut denominaba la «cultura afirmativa».

Más fundamentalmente aún, la versión de la racionalidad de Ulises era un esbozo ominoso de cosas que llegarían después. Al luchar contra la dominación mítica del destino, se veía forzado a negar su unidad con la totalidad. Por necesidad, para asegurar su autoconservación debía desarrollar una racionalidad subjetiva, particularista. Como Robinson Crusoe, era un individuo aislado, atomizado, viviendo de su ingenio frente a un individuo aislado, atomizado, viviendo de su ingenio frente a un medio hostil. Su racionalidad se basaba así en la estratagema y la instrumentalidad. Para Horkheimer y Adorno, Ulises era el prototipo de ese dechado de los valores de la Ilustración, el «hombre económico» moderno. Su viaje traicionero anticipaba la ideología burguesa del riesgo como la justificación moral de los beneficios. Incluso su matrimonio con Penélope involucraba el principio de intercambio —su fidelidad y el renunciamiento a sus cortejantes durante su ausencia a cambio de su retorno.

Sin embargo, a pesar de las importantes prefiguraciones de la Ilustración en la épica de Homero, éste contenía también un fuerte elemento de nostalgia, del deseo de reconciliación. El hogar al cual Homero trataba de regresar, no obstante, estaba todavía alienado de la naturaleza, mientras que la verdadera nostalgia se justificaba, como supo Novalis, sólo cuando «hogar» significaba naturaleza. En el *excursus* siguiente de la *Dialéc-*

---

[41] *Dialektik der Aufklärung,* pp. 76 y ss.

tica, «Juliette, o ilustración y moral», Horkheimer y Adorno examinaban los «retornos» deformados a la naturaleza, que como una corriente subterránea atravesaban toda la Ilustración. Aquí el retorno a menudo significaba la venganza de una naturaleza embrutecida, fenómeno que culminaba en la barbarie del siglo XX. La obra anterior del Institut sobre el seudonaturalismo fascista —en particular el incisivo ensayo de Lowenthal sobre Knut Hamsun— suministraba un marco para la discusión.

Una vez más, Horkheimer y Adorno subrayaban la continuidad entre el liberalismo burgués, en este caso simbolizado por Kant, y el totalitarismo, prefigurado aquí por Sade y, en alguna medida, Nietzsche. El esfuerzo de Kant por fundar la ética solamente en la racionalidad práctica, afirmaban, era en última instancia un fracaso. El tratamiento de la naturaleza, y por extensión de los hombres, como objetos por parte de la Ilustración estaba fundamentalmente de acuerdo con el formalismo extremo del imperativo categórico, a pesar de la exigencia de Kant de considerar a los hombres como fines antes que como medios. Llevada a su extremo lógico, la racionalidad formal, instrumental, calculadora, conducía a los horrores de la barbarie del siglo XX. Sade era una de las estaciones intermedias a lo largo de la ruta. Su *Histoire de Juliette* era el modelo de racionalidad funcional —ningún órgano dejado ocioso, ningún orificio sin obturar—. «Juliette convierte a la ciencia en su credo... Opera con la semántica y la sintaxis lógica como el positivismo más moderno; pero a diferencia de los empleados de la administración más reciente que dirigen su crítica lingüística predominantemente contra el pensamiento y la filosofía, es una hija de la lucha de la Ilustración contra la religión» [42]. Otras obras de Sade, como *Les 120 Journées de Sodome* eran la imagen invertida, cínica, del sistema arquitectónico de Kant. Otras, como *Justine*, eran la épica homérica despojada de los últimos vestigios de mitología. Al separar tan implacablemente el aspecto espiritual del amor del corporal, Sade estaba simplemente desarrollando las implicaciones del dualismo cartesiano. Más aún, en su cruel sojuzgamiento de las mujeres estaba la característica domi-

[42] *Idem*, pp. 117-118.

nación de la naturaleza por parte de la Ilustración [43]. La mujer, reducida sólo a su función biológica, estaba despojada de subjetividad. El culto de la Virgen en la iglesia, una concesión parcial a la reconciliación y el afecto matriarcal, era en última instancia un fracaso. Los procesos de brujería del período moderno primitivo eran mucho más simbólicos de la actitud implícita de la Ilustración hacia las mujeres, a pesar de su apoyo externo a su emancipación. La brutalidad vocinglera de Sade era meramente el ejemplo más obvio de un fenómeno mucho más amplio. En efecto, el sadismo de la Ilustración hacia el «sexo débil» anticipaba la destrucción posterior de los judíos —mujeres y judíos eran identificados con la naturaleza como objetos de dominación.

La voluntad de poder de Nietzsche, no menos que el imperativo categórico de Kant, prefiguraba este desarrollo al postular la independencia del hombre en relación a las fuerzas externas. Su arrogancia antropocéntrica estaba también en la raíz de la noción kantiana de «madurez» que fue uno de los objetivos básicos de la Ilustración tal como Kant la entendía. Que el hombre fuera la medida de todas las cosas, inherentemente significaba que el hombre era el amo de la naturaleza. Fue paradójicamente el énfasis excesivo en la autonomía del hombre lo que llevó a la sumisión del hombre, cuando el destino de la naturaleza se convirtió en el destino del propio hombre. El fascismo, en efecto, utilizaba la rebelión de la naturaleza suprimida contra la dominación humana con el propósito siniestro de alcanzar esa misma dominación [44]. La dominación en una dirección podía muy bien volcarse en la dirección opuesta: el verdadero «retorno» a la naturaleza era muy distinto al seudonaturalismo fascista.

Al desenfatizar la autonomía total del hombre, podría agregarse entre paréntesis, Horkheimer y Adorno permanecían leales a esa negativa a definir una antropología positiva que caracterizó a la Teoría Crítica desde el principio. Un proyecto semejante, parecían decir, implicaría una aceptación de la centralidad del hombre, que a su vez denigraba el mundo natural. La Teoría Crítica,

[43] Esta observación está desarrollada en el aforismo «Mensch und Tier», *ídem*, pp. 297 y ss.

[44] *Dialektik der Aufklärung*, p. 218. Horkheimer discutió este punto más detalladamente en *Eclipse of Reason*, p. 121 y ss.

pese a toda su insistencia sobre la necesidad de una escala con la cual pudieran medirse las irracionalidades del mundo, en el fondo no era realmente un humanismo radical [45]. El interés de Horkheimer por la religión, que afloraría en años posteriores, no marcaba así un alejamiento tan fundamental de las premisas de su obra anterior como podría parecer a primera vista.

En la advertencia a *La dialéctica de la Ilustración,* Horkheimer y Adorno consideraron el desarrollo del ethos de la Ilustración en la industria cultural y en el antisemitismo moderno, ambos de los cuales ya han sido discutidos en capítulos anteriores. Al final del libro incluían varios aforismos sobre temas tan dispares como la historia clandestina del cuerpo y la teoría de los fantasmas. En todas partes, como ya hemos podido notar varias veces, el tono era pesimista y la prognosis sombría. La alienación del hombre respecto a la naturaleza, tan fundamental en la crisis actual de la civilización occidental, parecía una tendencia casi irreversible. En un aforismo dedicado a la filosofía de la historia, Horkheimer y Adorno explícitamente rechazaban las premisas optimistas del cristianismo, el idealismo hegeliano y el materialismo histórico. La esperanza de unas condiciones mejores, si no era totalmente ilusoria, residía menos en la garantía de su obtención que en la negación determinada de lo existente. No obstante, no había una *praxis* clara sugerida por la razón que pudiera contribuir a la lucha [46].

En efecto, la Escuela de Francfort tendía cada vez

[45] Alfred Schmidt ha tratado de distinguir entre Adorno como un «verdadero humanista» y otros humanistas más convencionales. El término «verdadero humanista» apareció por primera vez en *La Sagrada Familia* de Marx en 1845 en oposición al humanismo ahistórico, abstracto, de Feuerbach. El propio Adorno gustaba de llamarse un «antihumanista», no sólo por la razón que cita Schmidt —su antipatía por las connotaciones positivas de cualquier definición estática de la naturaleza humana—, sino también a causa de temor de que el antropocentrismo pudiera significar la denigración concomitante de la naturaleza. Para el argumento de Schmidt, véase su «Adorno — Ein Philosoph des realen Humanismus», *Neue Rundschau,* LXXX, 4 (1969). Véase también mi artículo «The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism», *Social Research* XXXIX, 2 (verano de 1972).

[46] *Dialektik der Aufklärung,* p. 267.

más a considerar cualquier intento de realizar las promesas de la filosofía como una instrumentación. En un aforismo sobre la propaganda, Horkheimer y Adorno censuraban el uso instrumental de la filosofía y el lenguaje para provocar el cambio social. En *Eclipse of Reason* Horkheimer formulaba una observación similar: «¿Es el activismo, por consiguiente, especialmente el activismo político, el único medio de realización, como acaba de definirse? No me atrevo a afirmarlo. La edad no necesita de estímulos adicionales para la acción. La filosofía no debe transformarse en propaganda, ni siquiera para el mejor propósito posible» [47].

Como resultado, en ninguna obra de la Escuela de Francfort durante la década de 1940 había asesoramiento programático evidente acerca de los métodos para cambiar la sociedad. (No es que antes lo hubiera habido, pero al menos el llamamiento a una *praxis* era un elemento frecuente en la obra anterior del Institut). El objetivo obvio era la reconciliación con la naturaleza, pero nunca se aclaró del todo lo que esto podía significar precisamente. Lo que ciertamente no significaba, por supuesto, era la sumisión del hombre a las fuerzas naturales hipostasiadas. La Escuela de Francfort no deseaba sucumbir a la versión derechista de la apoteosis de la naturaleza, que Lowenthal había desemascarado tan devastadoramente en su ensayo sobre Knut Hamsun. Y finalmente, trataban de distinguirse de aquellas críticas demasido frecuentes de la Ilustración que atraviesan toda la historia intelectual alemana, y que a menudo no eran más que un anhelo nostálgico de un «estado de naturaleza» idealizado.

La naturaleza, aclaraban Horkheimer y Adorno, no era en sí ni buena ni mala. Más aún, una completa reconciliación con la naturaleza en el sentido de una identidad total podía sólo significar una regresión a un estado de éxtasis no mediado. La Teoría Crítica continuaba subrayando la no identidad en una forma que excluía la reducción del sujeto a objeto y viceversa. Era en este punto donde sus creadores diferían de Benjamin y Ernst Bloch, cuya filosofía de la esperanza hablaba de la resurrección de un sujeto natural de un modo que parecía

---

[47] *Eclipse of Reason*, p. 184.

obliterar la distinción entre sujeto y objeto[48]. La utopía de la reconciliación, afirmaban Horkheimer y Adorno en su discusión de la proyección, no se había conservado en la unidad de objeto y percepción, sino en la oposición reflexiva entre ellos[49]. En otro lugar señalaron claramente que el enemigo de la dominación era la *memoria* de la naturaleza, antes que la naturaleza misma[50].

La memoria, en efecto, jugaba un rol clave en la comprensión de la crisis de la civilización moderna por parte de la Escuela de Francfort. Aquí el componente freudiano de la Teoría Crítica pasaba al primer plano[51]. Uno de los costos mayores del progreso, escribieron Horkheimer y Adorno en uno de sus aforismos, era la represión del dolor y el sufrimiento causada por la dominación de la naturaleza. Debía comprenderse la naturaleza no solamente como algo externo al hombre, sino también como una realidad interna. «Toda reificación —señalaban— es un olvido»[52]. Como se observó antes, la busca de una libertad futura en la recaptura integrada del pasado había sido uno de los temas principales en la obra de Walter Benjamin. Su teoría de la experiencia y su interés por las cosas dignas de rememorar en la infancia[53] eran reflejos de este interés. En efecto, fue en una carta a Benjamin escrita en 1940 donde Adorno empleó por primera vez la frase «Toda reificación es un

---

[48] Hay una considerable literatura crítica sobre Bloch que subraya este punto. Para un ejemplo, véase JÜRGEN HABERMAS, «Ernst Bloch — A Marxist Romantic», en *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salgamundi,* 10/11 (otoño de 1969 - invierno de 1970).

[49] *Dialektik der Aufklärung,* p. 223.

[50] *Idem,* p. 305.

[51] En *Eros and Civilization* Marcuse escribió que «La restauración de los derechos del recuerdo como un vehículo de liberación, es una de las tareas más nobles del pensamiento. En esta función, el recuerdo *(Erinnerung)* aparece en la conclusión de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel; en esta función, aparece en la teoría de Freud» (p. 212). En la obra de Marcuse, la importancia de «recordar» *(re-membering)* lo que ha sido dividido estaba estrechamente vinculado a la teoría de identidad que nunca abandonó totalmente. Habermas también ha subrayado la función liberadora de la memoria en sus brillantes capítulos sobre el psicoanálisis en *Erkenntnis und Interesse* (Francfort, 1968), pp. 262 y ss.

[52] *Dialektik der Aufklärung,* p. 274.

[53] BENJAMIN, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Francfort, 1950).

olvido»[54]. El estímulo fue el artículo de Benjamin sobre Baudelaire para la *Zeitschrift,* en el que discutía la *Erfahrung* (experiencia integrada) y la *mémoire involontaire* (memoria involuntaria).

El proceso de emancipación era concebido en parte como el desarrollo de la conciencia de sí y la resurrección del pasado perdido. Aquí naturalmente las raíces hegelianas de la Teoría Crítica resultaban visibles. Para Hegel, el proceso de la historia era el viaje del espíritu que se volvía consciente de sus objetivaciones alienadas. Donde Horkheimer y Adorno se apartaban de Hegel era en su negativa, en primer lugar, a hipostasiar la subjetividad como una realidad trascendente por encima de los individuos, y segundo, a tratarla como la única fuente de realidad objetiva. La Escuela de Francfort nunca retornó a la noción idealista del mundo como creación de la conciencia. Como señalaba Adorno en su carta del 29 de febrero de 1940 a Benjamin, un poco de olvido es inevitable, y por extensión, un poco de reificación. La identidad completa del sujeto reflexionante y el objeto de su reflexión era imposible[55].

Como era de prever, la Escuela de Francfort desconfiaba del impulso antropocéntrico que percibía en el núcleo del énfasis de los idealistas sobre la conciencia, incluso cuando esa conciencia era teóricamente «objetiva». En 1945, Horkheimer retornó a Columbia para dar una serie de conferencias sobre el tema de sus libros. En una de ellas[56], acusó a la filosofía alemana clásica de querer superar el dualismo entre el hombre y Dios, un deseo que condujo a la inclusión de lo demoníaco en sus

---

[54] Carta de Adorno a Benjamin, 29 de febrero de 1940, *Über Walter Benjamin,* p. 159.

[55] La defensa de Adorno de una reificación parcial como un elemento necesario en toda cultura apareció en su artículo sobre Huxley. Véase más arriba, capítulo sexto, pp. 267-268. En otro contexto, Horkheimer había criticado a Dilthey y sus seguidores por reducir la historia a la *Nacherleben* de los acontecimientos pasados. Su razonamiento era similar: la identidad completa entre el historiador como sujeto y el acontecimiento histórico como objeto era inalcanzable. Véase más arriba, capítulo segundo, p. 83.

[56] Conferencia en la Universidad de Columbia, 17 de abril de 1945. En las semanas siguientes hubo otras tres conferencias. Fueron semejantes pero no idénticas a las conferencias de 1944 en que se había basado *Eclipse of Reason* (colección de Lowenthal).

sistemas. Esto produjo teodiceas como las de Leibnitz o Hegel, con sus implicaciones quietistas. Como una indicación de su arrogancia inherente, la idea de gracia estaba ausente en toda la obra de los filósofos clásicos. Para evitar esto, decía la Escuela de Francfort, había que preservar la integridad autónoma del objeto natural, aunque no hasta el extremo de ignorar su interacción mediada con el sujeto humano. Lo que Marx había llamado la «humanización de la naturaleza» y la «naturalización del hombre» [57] era necesario, pero no al precio de obliterar sus diferencias inherentes.

Lo que debiera comprenderse, por supuesto, es que durante la década de 1940 el énfasis del Institut era mayor sobre la necesidad de una reconciliación que sobre la necesidad de mantener las distinciones. Implícita en su programa estaba la superación final del abismo entre ciencias sociales y naturales que Dilthey y sus seguidores tanto habían contribuido a establecer a fines del siglo XIX. Esta era una dicotomía, podría añadirse, que en la década de 1920 había penetrado en la teoría marxista [58]. Lukács la había aceptado en su lucha contra la reducción del marxismo a una ciencia natural por parte de Engels, Kautsky y sus seguidores en la Segunda Internacional. El joven Marcuse, en su época anterior a su incorporación al Institut, había subrayado la distancia insuperable entre historia y naturaleza. «La frontera entre historicidad y no historicidad —escribía en 1930— es una frontera ontológica» [59]. Incluso Horkheimer, en su confrontación favorable de Vico con Descartes, había apodado la opinión de que el estudio del hombre y el estudio de la naturaleza no eran exactamente lo mismo.

Aunque nunca repudiara explícitamente esta noción, la Escuela de Francfort la cuestionó en la década de 1940 al atacar la permanencia de la distinción entre hombre y naturaleza. Esto no significaba, por supuesto, un re-

---

[57] KARL MARX, *Early Writings*, trad. y ed. por T. B. Bottmore (Nueva York, 1963), p. 155.

[58] El propio Marx había esperado alcanzar una única ciencia: «Un día la ciencia natural incorporará la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre incorporará la ciencia natural; habrá una *única* ciencia» (*Early Writings*, p. 164). Sus seguidores habían olvidado la segunda cláusula de su frase y también ignoraron el hecho de que Marx había dicho «un día».

[59] MARCUSE, «Zum Problem der Dialektik», *Die Gesellschaft* VII, 1 (enero de 1930), p. 26.

torno a una concepción «científica» de la historia —esto quedaba para marxistas posteriores, como Louis Althusser[60] y sus seguidores—, pero implicaba una modificación de la dicotomía estricta entre *Geisteswissenschaften* (ciencias culturales) y *Naturwissenschaften* (ciencias naturales). Hablar sobre la necesidad de una reconciliación del hombre y la naturaleza, aunque sin que esto implicara una identidad, estaba escasamente de acuerdo con una creencia en la «frontera ontológica» entre historicidad y no historicidad. Sin embargo, los escritos del Institut nunca explicaron del todo lo que esto significaría exactamente para una futura ciencia del hombre.

Igualmente problemático era el nivel psicológico en que iba a producirse la reconciliación. Aquí la Escuela de Francfort introdujo un nuevo término en su vocabulario: mimesis. Ciertamente la imitación como una explicación de la conducta social había sido un constante favorito de ciertos teóricos sociales. Durkheim, por ejemplo, había consagrado un capítulo íntegro de su *Suicidio* a demoler a predecesores como Gabriel Tarde por su empleo de la mimesis[61]. También Freud discutió la obra de Tarde en *La psicología de grupo y el análisis del Yo*, pero incluyó la imitación en la categoría más general de «sugestión», ya empleada por Le Bon[62]. Estos teóricos la emplearon, sin embargo, básicamente como una explicación para ciertos tipos de conducta de grupo, especialmente la conducta de la multitud o de las masas. El Institut usó la mimesis con este fin, pero también desarrolló el concepto en otro contexto.

En 1941, en el prospecto del Institut para un proyecto sobre antisemitismo, se introdujo la importancia de la mimesis infantil para refutar las teorías nazis acerca de las características raciales hereditarias[63]. En sus confe-

---

60 Véase, por ejemplo, LOUIS ALTHUSSER, *For Max*, trad. de Ben Brewster (Nueva York, 1969). Göran Therborn, cuyo artículo se ha mencionado antes, es uno de sus discípulos.

61 EMILE DURKHEIM, *Suicide*, trad. de John A. Spaulding y George Simpson (Nueva York, 1951), pp. 123-142. La obra fundamental de TARDE fue *Les Lois de l'Imitation* (París, 1890).

62 SIGMUND FREUD, *Group Psycology and the Analysis of the Ego*, trad. de James Strachey (Nueva York, 1960), p. 27.

63 «Research Project on Anti-Semitis», *SPSS* IX, 1 (1941), página 139.

rencias posteriores en Columbia y en *Eclipse of Reason*, Horkheimer amplió esta sugerencia inicial. La imitación, afirmaba, era uno de los medios básicos de aprendizaje durante la primera infancia. La socialización posterior, sin embargo, enseñaba al niño a renunciar a la imitación en favor de una conducta racional, dirigida hacia un objetivo. Una de las pautas centrales de la Ilustración era una correlación filogenética de esta pauta ontogenética. La «civilización» occidental comenzó con la mimesis, pero finalmente la trascendió. «La adaptación consciente y eventualmente la dominación reemplazaron las diversas formas de mimesis. El progreso de la ciencia es la manifestación teórica de este cambio: la fórmula suplanta a la imagen, la máquina de calcular a las danzas rituales. Adaptarse quiere decir hacerse como el mundo de los objetos por amor a la autoconservación [64]. En la civilización occidental, sin embargo, la mimesis no estaba totalmente superada. «Si la renuncia final al impulso mimético», advertía Horkheimer,

> no promete conducir a la realización de las potencialidades del hombre, este impulso quedará siempre en acecho, listo para irrumpir como una fuerza destructiva. Es decir, si no hay otra norma que el statu quo, si toda la esperanza de felicidad que la razón puede ofrecer es aquella que preserva lo existente tal como es e incluso aumenta su presión, el impulso mimético nunca está totalmente superado. Los hombres retornan a él en una forma represiva y distorsionada [65].

Los perseguidores modernos a menudo imitan los gestos póstumos de sus víctimas; los demagogos frecuentemente aparecen como caricaturas de sus blancos [66]. Incluso las formas menos virulentas de la cultura de masas expresan un cierto elemento sádico en su repetición del statu quo, observación formulada por Adorno en su estudio sobre el jazz.

La mimesis, sin embargo, no era en sí misma una

---

[64] HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, p. 115.
[65] *Idem*, p. 116.
[66] En *Prophets of Deceit* (Nueva York, 1949), Leo Lowenthal y Norbert Guterman mencionaron la frecuencia con que los agitadores antisemitas remedan a los judíos (p. 79).

fuente de mal. Por el contrario, argüía Horkheimer, resultaba saludable cuando significaba la imitación de los aspectos positivos de la naturaleza, es decir, la protección y el afecto maternal. Era tarea de la filosofía, insinuaba en una de sus conferencias de Columbia [67], volver a despertar la memoria de la mimesis infantil, que había sido oscurecida por la socialización posterior. La decadencia de la familia debe por tanto invertirse, o al menos el impulso imitativo del niño, que había sido ya fijado por agencias extrafamiliares, debe recuperar su objeto original en la familia. Este objetivo, podría agregarse, estaba estrechamente conectado con la unidad de palabra y cosa experimentada en el lenguaje puro. Como afirmaba Horkheimer, «El lenguaje refleja los anhelos del oprimido y la situación de la naturaleza; libera el impulso mimético. La transformación de este impulso en el medio universal del lenguaje antes que en acción destructiva quiere decir que las energías potencialmente nihilistas trabajan por la reconciliación» [68]. Ontogenéticamente, esta condición existía en la conciencia del niño de dos años para quien todos los nombres, en un cierto sentido, eran nombres propios.

Si el objeto era la restitución de este estadio de desarrollo humano, o por lo menos de algunas de sus mejores características, ¿qué ocurriría con el yo, que se desarrollaba, según Freud, en una fecha posterior? En sus obras especulativas de la década de 1940, Horkheimer y Adorno, al discutir el yo, asumieron un tono muy distinto de aquel evidente en los *Studies in Prejudice.* Ahora, en vez de subrayar la necesidad de un yo integrado para combatir la proyección de rasgos ajenos al yo sobre chivos emisarios minoritarios, conectaron el desarrollo del yo con la dominación de la naturaleza. En *Eclipse of Reason,* Horkheimer afirmaba:

> Como principio del yo que se esfuerza para vencer en la lucha contra la naturaleza en general, contra otra gente en particular, y contra sus propios impulsos, se siente que el yo está relacionado a las funciones de dominación, orden y organización... Su dominación resulta patente en la época patriar-

---

[67] 24 de abril de 1945 (colección de Lowenthal).
[68] *Eclipse of Reason,* p. 179.

cal... Podría escribirse la historia de la civilización occidental en términos del crecimiento del yo como lo oculto que subliminiza, vale decir, interioriza, las órdenes de su amo que lo ha precedido en la autodisciplina... La noción del yo no se ha despojado en ningún momento de las manchas de su origen en el sistema de dominación social» [69].

Más aún, la lucha del yo subjetivamente racional contra la naturaleza, tanto interna como externa, al final había resultado completamente contraproducente. «La moraleja está clara —concluía Horkheimer—; la apoteosis del yo y el principio de autoconservación como tal culminan en la total inseguridad del individuo, en su completa negación» [70].

Aquí se aludía al yo parcialmente en términos filosóficos —el *ego cogito* desde Descartes a Husserl había sido un blanco del Institut desde el comienzo [71]—, pero claramente también tenía una significación psicológica. El concepto posterior de Marcuse sobre el «principio de actuación» como el principio de realidad específico de la sociedad occidental estaba enraizado en esta crítica anterior del yo como un instrumento de dominación. En *Eros and Civilization*, no obstante, intentaba bosquejar los contornos de un nuevo principio de realidad, mientras que Horkheimer y Adorno se contentaban con socavar el yo tradicional sin ofrecer una alternativa plenamente desarrollada, una omisión que preocuparía a los adherentes posteriores a la Escuela de Francfort, como Jürgen Habermas [72].

A pesar de las implicaciones primitivistas de sus argumentos, Horkheimer y Adorno se cuidaron de rechazar todo lo que implicara un retorno a la simplicidad natural. Se censuraba la nostalgia, como hemos visto, cuando ésta aparecía entre críticos culturales conservadores; de igual modo, la nostalgia de la juventud perdida de la humanidad no era realmente el sentimiento dominante en la Escuela de Francfort. Esto se veía con claridad en la complicada discusión de Horkheimer so-

---

[69] *Idem*, pp. 105-107.
[70] *Idem*, p. 122.
[71] Véase, por ejemplo, MARCUSE, *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), pp. 32, 47.
[72] Entrevista con Habermas, en Francfort, marzo de 1969.

bre la relación entre razón y naturaleza en *Eclipse of Reason*. Como se ha observado con frecuencia, el Institut se mostraba altamente crítico frente a lo que pasaba por razón en el mundo moderno. La razón manipulativa, subjetiva, instrumental, afirmaban sus miembros, era la asistenta de la dominación tecnológica. Sin objetivos racionales, toda interacción se reducía eventualmente a relaciones de poder. El desencanto del mundo había ido demasiado lejos, y la misma razón había sido despojada de su contenido original.

Al razonar de este modo, por supuesto, Horkheimer y sus colegas no estaban solos en absoluto. En efecto, estaban de acuerdo con una amplia gama de pensadores con quienes raramente coincidían sobre otros temas. Como ha mostrado Fritz Ringer, los «mandarines» académicos de los años de Weimar estaban obsesionados con la racionalización del mundo y sus consecuencias [73]. Max Scheler, por ejemplo, había criticado la dominación racional de la naturaleza ya en 1926 [74]. Sentimientos similares fluían de la pluma de otro antagonista, Martin Heidegger, cuya temprana influencia sobre Marcuse ha sido citada a menudo como responsable por el prejuicio antitecnológico supuestamente visible en la obra de su antiguo discípulo [75]. En la década de 1940 escritores conservadores de tradiciones totalmente diferentes también lanzaron violentos ataques contra la racionalidad instrumental y sus efectos. El influyente ensayo «Rationalism in Politics» [76], de Michael Oakeshott, apareció en el mismo año que *Dialektik der Aufklärung* y *Eclipse of Reason*.

Lo que distanció a la Escuela de Francfort de algunos de estos escritos fue, como hemos dicho, la insis-

---

[73] FRITZ RINGER, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).

[74] MAX SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926), pp. 234-235.

[75] Las dos defensas recientes más amplias de esta posición pueden hallarse en ROLF AHLERS, «Is Technology Intrinsecally Repressive?», *Continuum* VIII, 1/2 (primavera-verano de 1970), y PAUL PICCONE y ALEXANDER DELFINI, «Marcuse's Heideggerian Marxism», *Telos* 6 (otoño de 1970).

[76] El ensayo está recogido en MICHAEL OAKESHOTT, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Londres, 1962). Oakeshott equiparaba al racionalismo con su variedad instrumental, y así era capaz de escribir : «Esta asimilación de la política a la ingeniería constituye en verdad lo que podría denominarse el mito de la política racionalista» (p. 4).

tencia de sus miembros sobre las variedades de razón, una de las cuales podría evitar el choque con la naturaleza. Lo que distinguía esta concepción de las otras era su negativa a aceptar la posibilidad de que este tipo de razón sustantiva pudiera realizarse inmediatamente en términos sociales. La razón no antagónica era siempre una esperanza, pero cuya existencia, aunque fuera a través de la negación del statuo quo, impedía la apoteosis no crítica de la naturaleza. En *Eclipse of Reason,* Horkheimer consagró un capítulo a una demostración de la relación íntima que existía entre los supuestos «retornos» a la naturaleza y la racionalidad instrumental. Aquí el argumento era similar a aquel desarrollado en la discusión de Sade en la *Dialéctica.* Para Horkheimer,

> la rebelión del hombre natural —en el sentido de los estragos atrasados de la población— contra el crecimiento de la racionalidad ha fomentado en realidad la formalización de la razón, y ha servido para encadenar antes que para liberar a la naturaleza. Bajo esta luz, podríamos describir al fascismo como una síntesis satánica de razón y naturaleza —el verdadero contrario de esa reconciliación de los dos polos con que ha soñado la filosofía [77].

Sintomático de esta conexión entre la rebelión de la naturaleza y la dominación era el darwinismo, al menos en su modalidad social. Para Horkheimer, el darwinismo social había invertido el potencial de reconciliación inherente en el enfoque inicial de Darwin sobre la unidad del hombre con la naturaleza. En vez, «el concepto de supervivencia del más apto significaba meramente el traslado de los conceptos de la razón formalizada a la jerga de la historia natural» [78]. Previsiblemente, señalaba al pragmatismo, una de sus invariables *bêtes noires,* como un vástago del darwinismo [79]. En su artículo sobre Eduard Fuchs ya Benjamin había establecido la relación entre el evolucionismo darwinista y el optimismo super-

[77] *Eclipse of Reason,* pp. 122-123.
[78] *Idem,* p. 125.
[79] *Idem,* p. 123. El libro contiene una amplia crítica de la obra de Sidney Hook y John Dewey.

ficial de los socialistas bernsteinianos [80]. Este tipo de reconciliación de razón y naturaleza, que en realidad reducía la primera a un órgano de la segunda, no era una solución. La regresión a un «naturalismo» anterior a la Ilustración era una falacia obvia con resultados siniestros. «La única forma de auxiliar a la naturaleza —insinuaba Horkheimer— consiste el liberar el pensamiento independiente, aparentemente opuesto a ella» [81].

«Pensamiento independiente», por supuesto, no quería decir un retorno a nociones premarxistas de especulación totalmente autónoma. En *Eclipe of Reason*, Horkheimer explícitamente rechazaba los intentos de revivir sistemas metafísicos anteriores. El neotomismo, que a fines de la década de 1940 estaba disfrutando de un resurgimiento de interés, sirvió como blanco principal de su ataque. Desestimó la busca neotomista de dogmas absolutos como una tentativa de superar el relativismo por decreto. Ridiculizó como conformista y afirmativo el deseo de sus abogados de convertir las enseñanzas de Aquino no relevantes para el mundo moderno. Para Horkheimer, el neotomismo era fundamentalmente afín al pragmatismo en su olvido de la negación. «El fracaso del tomismo —acusaba— reside en su pronta aquiescencia a propósitos pragmáticos, antes que en su falta de practicabilidad. Cuando una doctrina hipostasia un principio aislado que excluye la negación, está paradójicamente predisponiéndose al conformismo» [82]. El defecto innato del tomismo, como de todos los sistemas positivistas, «reside en formular la identidad de verdad y bondad con realidad» [83].

Otro intento popular de «pensamiento independiente» surgido después de la guerra fue el movimiento existencialista. Mucho antes de su éxito como novedad, el Institut se había mostrado antagónico frente a pensadores que serían considerados más tarde como sus voceros representativos. La crítica de Adorno a Kierkegaard fue el ataque más amplio, pero ya Horkheimer había escrito

80 BENJAMIN, «Eduard Fuchs», «Historia y coleccionismo», *Discursos interrumpidos* I, Madrid, 1973.
81 *Eclipse of Reason*, p. 127.
82 *Idem*, p. 87.
83 *Idem*, p. 90.

desfavorablemente sobre Jaspers [84], y Marcuse, después de incorporarse al Institut, había criticado la obra de Heidegger [85] y también el existencialismo político de Carl Schmitt [86]. Después de la guerra, la exposición más importante del movimiento fue *El Ser y la Nada* de Sartre. Cuando llegó a manos de Horkheimer en 1946, éste escribió a Lowenthal:

> Después de haber leído a Sartre estoy profundamente convencido de que es nuestro deber publicar nuestro libro lo antes posible. A pesar de mi resistencia interior, he leído gran parte de Sartre... Este es un nuevo tipo de literatura filosófica de masas... Desde un punto de vista filosófico, el fenómeno más asombroso lo constituye en verdad la reificación ingenua de los conceptos dialécticos... La complejidad y sutileza dialéctica del pensamiento se han convertido en una resplandeciente maquinaria de metal. Palabras como «l'être en soi» y «l'être pour noi» funcionan como una especie de pistones. La manipulación fetichista de categorías aparece incluso en el tipo de impresión, con su enervante e intolerable uso de itálicas. Todos los conceptos son *termini technici* en el sentido literal de la palabra [87].

En *Eclipse of Reason*, sin embargo, no se mencionaba al existencialismo. La tarea de demolición quedó a cargo del único artículo publicado por Marcuse durante su permanencia en el Departamento de Estado después de la guerra [88]. La evaluación de *El Ser y la Nada* hecha por Marcuse fue apenas menos adversa que la de Horkheimer. En varios aspectos, sus argumentos anticipaban la autocrítica del propio Sartre en años poste-

---

[84] HORKHEIMER, «Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'», *ZfS* VI, 2 (1937). En una carta a Lowenthal, fechada el 2 de mayo de 1946, formuló otras observaciones peyorativas sobre Jaspers (colección de Lowenthal).

[85] MARCUSE, *Negations*, p. 41.

[86] *Idem*, pp. 31-42.

[87] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 19 de agosto de 1946 (colección de Lowenthal).

[88] MARCUSE, «Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Etre et le néant*», *Philosophie and Phenomenological Research* VIII, 3 (marzo de 1948).

riores [89]. Para Marcuse, Sartre erróneamente había convertido la absurdidad en una condición ontológica, y no histórica. A pesar de sus declaradas intenciones revolucionarias, su política y su filosofía estaban totalmente en contradicción. Al situar la libertad en el *pour-soi* (ser-para-sí, una versión del *für-sich* de Hegel) y negar que el *pour-soi* pudiera transformarse en *en-soi* (ser-en-sí, o *ansich*), Sartre separaba la subjetividad de la objetividad en una forma que negaba la reconciliación incluso como una posibilidad utópica. Más aún, al acentuar excesivamente la libertad del sujeto e ignorar las compulsiones producidas por su condición histórica, Sartre se había convertido en un apologista inconsciente del statuo quo. Afirmar, como Sartre hacía, que los hombres escogían su destino, incluso si éste era horrible, resultaba monstruoso:

> Si la filosofía, en virtud de sus conceptos ontológico-existenciales del hombre o la libertad, fuera capaz de demostrar que el judío perseguido y la víctima del verdugo son y continúan siendo absolutamente libres y dueños de una elección responsable, entonces estos conceptos habrían declinado hasta el nivel de una mera ideología que se ofrece como una justificación más apropiada para los perseguidores y verdugos [90].

Para Marcuse, todo el proyecto de una filosofía «existencialista» sin una idea a priori de la esencia resultaba imposible. Esto lo demostraba la propia obra de Sartre en contra de sus intenciones: el *pour-soi*, con su libertad perfecta, era una descripción normativa del hombre en su estado genérico, no en su condición empírica. Al absorber la negación en su concepción afirmativa de la naturaleza humana, Sartre había perdido la tensión dialéctica de las filosofías esencialistas. En efecto, su concepto del *pour-soi* como acción constante y autocreación

---

[89] Sartre iba a repudiar gran parte de *El Ser y la Nada* en su *Crítica de la Razón Dialéctica* (París, 1960). La evaluación que Marcuse realizó de esta obra era mucho más favorable; véase el pasaje añadido a la versión alemana de su ensayo sobre *El Ser y la Nada* en *Etica de la revolución*, Madrid, 1970.

[90] MARCUSE, «Existentialism», p. 322.

tenía una función específicamente afirmativa en la sociedad burguesa. «Más allá del lenguaje nihilista del existencialismo —denunciaba Marcuse—, acecha la ideología de la libre competencia, la libre iniciativa y la igualdad de oportunidades» [91]. El sujeto de Sartre, que se asemejaba al yo anarquista de Stirner, estaba en gran medida en la tradición ilustrada de dominación de la naturaleza [92].

El único elemento de *El Ser y la Nada* al que Marcuse daba su aprobación a regañadientes era la discusión de Sartre sobre la sexualidad. Como ha señalado Paul Robinson [93], el interés de Marcuse en esta cuestión era una estación de paso hacia su complicación posterior con Freud. Remitía también a argumentos que ya había formulado una década antes en la *Zeitschrift* [94]. Lo que sorprendía a Marcuse en el análisis de Sartre sobre la sexualidad era la «negación de la negación» implícita en el deseo sexual, que llevada al extremo negaba la actividad del *pour-soi*. En la sexualidad, el cuerpo tendía a convertirse en un objeto pasivo, completamente reificado, controlado solamente por el principio de placer antes que por el principio de realidad dominante. Ya en 1937 Marcuse había escrito:

> cuando el cuerpo se ha transformado completamente en un objeto, una cosa bella, puede prefigurar una nueva felicidad. Al sufrir la más extremada reificación el hombre triunfa sobre la reificación. El arte del cuerpo hermoso, su relajación y agilidad sin esfuerzo, que puede exhibirse hoy sólo en el circo, el *vaudeville* y el espectáculo de variedades, anuncia la alegría que alcanzarán los hombres al liberarse de lo ideal, una vez que la humanidad, habiéndose convertido en un verdadero sujeto, obtenga el dominio de la materia [95].

---

91 *Idem*, p. 323.

92 Para un análisis posterior de la alienación de los existencialistas en relación a la naturaleza, véase ALBERT WILLIAM LEVI, «The Concept of Nature», en *The Origins of Modern Consciousness*, ed. por John Weiss (Detroit, 1965), p. 57 y ss.

93 PAUL ROBINSON, *The Freudian Left* (Nueva York, 1969), página 192 y ss.

94 MARCUSE, «The Affirmative Character of Culture», *Negations*, p. 116.

95 *Idem*.

Aunque ya no hablara en términos del «dominio de la materia», Marcuse continuaba sintiendo que la libertad pasiva de la reificación sexual total negaba la reducción existencialista de la libertad a la actividad del agresivo *pour-soi*. Esta, en efecto, ofrecía una mayor penetración en la transformación potencial de la sociedad que los torpes intentos de Sartre para derivar una política radical de su filosofía [96]. La negación del *pour-soi* —que parecía operar conforme a lo que Marcusie llamaría más tarde el «principio de ejecución» [97]—, sugería una especie de reconciliación con la naturaleza, aunque era por supuesto sólo un paso parcial en esa dirección. La reificación completa significaba la negación no sólo de los aspectos dominantes del yo, sino también de los no dominantes. Esta era una realidad que preocupaba a Horkheimer y Adorno en su propio análisis de la reificación del cuerpo en *La dialéctica de la Ilustración* [98].

Podría argüirse que el temor más acuciante de la Escuela de Francfort en la era de postguerra era justamente la obliteración de esos elementos de subjetividad. Como hemos visto al observar el análisis de la cultura de masas realizado por el Institut y su trabajo empírico sobre las personalidades autoritarias, la existencia de la individualidad genuina iba declinando a un ritmo alarmante. El Institut no deseaba revivir, por supuesto, al viejo individuo burgués con su yo dominante, pero sentía que en ciertos aspectos su reemplazo por hombres-masa manipulados significaba una pérdida de libertad. Como había escrito Adorno a Benjamin [99], el «individuo» era un *urchgangsinstrument*, un intrumento de transición, que no podía ser desestimado como un mito, sino que debía preservarse en cambio en una síntesis superior. El individuo burgués, definido como estaba en oposición a la totalidad, no era plenamente libre. Como

---

[96] Esto ocurría no sólo en *El Ser y la Nada*, sino también en un artículo separado titulado «Materialisme et révolution», *Les Temps Modernes* I, 1, y I, 2 (1946). En el artículo, Sartre trataba de rechazar las premisas materialistas del marxismo sin dejar por ello de ser un revolucionario.

[97] MARCUSE, *Eros and Civilization*, p. 40 y ss.

[98] *Dialektik der Aufklärung*, pp. 280-281.

[99] BENJAMIN, *Briefe*, vol. II, pp. 681-682.

hemos notado en anteriores ocasiones, el objetivo de una libertad positiva implícitamente apoyado por la Escuela de Francfort se basaba en la unificación de intereses particulares y universales. Pero, por otra parte, la libertad negativa era un momento en la totalidad dialéctica. El sujeto burgués era así libre y esclavo al mismo tiempo. En la identidad forzada del hombre-masa con la totalidad social, sin embargo, no había libertad en absoluto. Al menos la sociedad burguesa primitiva había contenido contradicciones tangibles que preservaban las negaciones de sus tendencias dominantes. Horkheimer, como se recordará, había defendido el egoísmo por su reconocimiento del momento de felicidad individual preservado en la genuina reconciliación de las contradicciones. Marcuse había desarrollado argumentos similares en su defensa limitada de las filosofías hedonistas.

Ahora parecía que la misma existencia de contradicciones, o al menos la conciencia de su existencia, estaba en peligro, aun cuando el capitalismo no hubiera sido reemplazado por el socialismo[100]. En lo que Marcuse haría célebre más tarde como la sociedad «unidimensional», el poder redentor de la negación se hallaba casi totalmente ausente. En su lugar había quedado una parodia cruel del sueño de la libertad positiva. La Ilustración, que había tratado de liberar al hombre, irónicamente había servido para esclavizarlo con medios mucho más eficaces que nunca. Sin un mandato claro para la acción, el único curso abierto para quienes todavía podían escapar al poder embrutecedor de la industria cultural consistía en preservar y cultivar los vestigios de negación que aún quedaban. «La teoría filosófica por sí misma es incapaz de hacer que la tendencia barbarizadora o la perspectiva humanista prevalezcan en el futuro», advertía Horkheimer. «Sin embargo, al hacer justicia a aquellas imágenes a ideas que en determinadas épocas dominaron la realidad a modo de absolutos —por ejemplo, la idea de individuo tal como dominó la era

[100] Los críticos marxistas más ortodoxos de la Escuela de Francfort siempre han señalado la continuación de las contradicciones bajo el capitalismo. Véase, por ejemplo, PAUL MATTICK, «The Limits of Integration», en *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. por Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967).

burguesa—, y que han sido relegados en el curso de la historia, la filosofía puede funcionar como un correctivo de la historia, por así decir» [101].

Esta es la tarea que Adorno se propuso en su libro más personal y característico, *Minima Moralia*, escrito a trozos durante toda la década de 1940 y publicado en 1951. Su estilo aforístico, fragmentario, no era accidental: para Adorno la negación y la verdad que ella precariamente preservaba podía expresarse sólo en formas incompletas, vacilantes. Aquí la desconfianza fundamental de la Teoría Crítica frente a la sistematización era llevada a su punto extremo. Ya no era posible hallar la posición del enfoque filosófico en los sistemas arquitectónicos, coherentes, abstractos, como en los días de Hegel, sino más bien en la reflexión privada, subjetiva. En su introducción, Adorno subrayaba el camino recorrido por la filosofía a partir de Hegel, quien en sus momentos más generosos había tolerado los aforismos como «conversación» [102]. Hegel, atacando invariablemente el *für-sich sein* de la subjetividad como inadecuado, había cometido un error fundamental. Había hipostasiado el individuo burgués y la sociedad civil de su día como realidades irreductibles. Esto le permitió conceder tanta atención, como hizo, a la totalidad. Desde su época, no obstante, su vulnerabilidad había sido amplilamente demostrada. A mediados del siglo XX las fuerzas de la totalidad social eran tan grandes que la subjetividad, burguesa o de otro tipo, se hallaba en peligro mortal. «Frente a la unidad totalitaria —escribió Adorno—, que clama por la eliminación de las diferencias directamente como significación *(welche die Ausmerzung der Differenz unmittelbar als Sinn ausschreit)*, parte de las fuerzas sociales liberadoras podrían incluso haber convergido en la esfera de lo individual. La Teoría Crítica se demora allí sin mala conciencia» [103]. En suma, como escribió Adorno en uno de sus aforismos citados más a menudo, *Das Ganze ist das Unwahre* [104], «el todo es lo no verdadero».

Por consiguiente, el grueso de *Minima Moralia* consistía en destilaciones oblicuas de las experiencias del

---

[101] *Eclipse of Reason*, p. 186.
[102] ADORNO, *Minima Moralia*, p. 10.
[103] *Idem*, p. 13.
[104] *Idem*, p. 80. En el mismo espíritu, escribió: «La tarea del arte hoy consiste en introducir el caso en el orden» (p. 428).

propio Adorno, reflexiones, como decía en el subtítulo del libro, de una «vida dañada». Como en toda la obra de la Escuela de Francfort, trascendía los encasillamientos filosóficos tradicionales, tales como la epistemología o la ética. «La inteligencia —escribió Adorno en otro lugar por la misma época— es una categoría moral. La separación entre sentimiento y entendimiento, que permite al deficiente mental hablar libre y dichosamente, hipostasia la separación, creada históricamente, de los hombres conforme a una función» [105]. La filosofía debía por tanto retornar a su intención original: «la enseñanza de la vida correcta» [106]. Bajo las condiciones presentes, sin embargo, debía quedar como una «ciencia melancólica», antes que alegre, como Nietzsche había ambicionado, a causa de sus posibilidades mínimas de éxito. Sobre todo, debía perturbar antes que consolar: «la astilla en el ojo es la mejor lente de aumento» [107].

Al final de su esfuerzo, en el último aforismo del libro, Adorno mostraba cuánto se había alejado de una creencia en la posible realización de la esperanza de una reconciliación final. Los términos que escogió emplear eran deliberadamente teológicos. La filosofía puede una vez más volverse responsable, insinuaba, a través del «esfuerzo de considerar todas las cosas en la forma en que ellas se representarían a sí mismas desde el punto de vista de la salvación *(Erlösung)*. El conocimiento no tiene otra luz que aquella que arroja la salvación sobre el mundo; todas las otras se agotan en una construcción *post facto* y siguen siendo una parte de la tecnología» [108]. Adorno, no obstante, se abstenía de sugerir que la salvación o la redención podrían alcanzarse efectivamente. En otras palabras, negaba la posibilidad de realizar lo absoluto sin negar al mismo tiempo la realidad de lo finito y contingente. El pensamiento, afirmaba paradójicamente, debía incluir esta imposibilidad en nombre de lo que resultaba efectivamente posible: «Frente al desafío que surge de esta realización, la cuestión de la realidad o irrealidad de la salvación misma es casi inmaterial» [109].

---

[105] ADORNO, «Reflexionen», *Aufklärung* IV, 1 (junio de 1951), página 86.
[106] *Minima Moralia*, p. 7.
[107] *Idem*, p. 80.
[108] *Idem*, p. 480.
[109] *Idem*, p. 481.

Poco antes de su muerte, Benjamin había escrito que «nuestra imagen de la felicidad está indisolublemente ligada a la imagen de la redención... Como cada generación que nos ha precedido, hemos sido dotados de un poder mesiánico *débil*»[110]. En *Minima Moralia* Adorno parecía estar de acuerdo con la conexión entre redención y felicidad, pero negaba a su época incluso un poder mesiánico debilitado. La libertad positiva y la reconciliación genuina que ella prometía, aducía, eran esperanzas perpetuamente utópicas incapaces de realizarse en la tierra. La negación de la negación, ese sueño de la alienación que retorna sobre sí misma y que motivó tanto a Hegel como a Marx, debía permanecer frustrada. La dialéctica, como indicaba el título de uno de sus libros posteriores, sólo podía ser negativa[111]. La manifestación tardía de interés hacia Schopenhauer en Horkheimer confirmaba este giro en el enfoque de la Teoría Crítica. Cuando Horkheimer escribió que «defender lo temporal contra la eternidad implacable es moralidad en sentido schopenhaueriano»[112], meramente secundaba la observación de Adorno en *Minima Moralia* de que las exigencias de la totalidad no podían cumplirse sin la destrucción de lo finito y contingente.

Al mismo tiempo, por supuesto, la Escuela de Francfort continuaba sosteniendo que las esperanzas utópicas, aunque nunca fueran plenamente realizables, debían conservarse. Paradójicamente, sólo esperanzas semejantes podían impedir que la historia retornara a la mitología. Como escribió Horkheimer a Lowenthal en 1943 acerca del sentido histórico de los nazis:

> Su concepto de la historia se reduce a la veneración de monumentos. No puede existir una historia sin ese elemento utópico que, como usted señala, falta en ellos. El fascismo, por su misma exaltación del pasado, es antihistórico. Las referencias de los nazis a la historia significa sólo que el poderoso debe gobernar y que no hay emancipación de las leyes eternas que guían a la humanidad. Cuando

---

[110] BENJAMIN, *Illuminations*, p. 256.

[111] ADORNO, *Negative Dialektik* (Francfort, 1966).

[112] HORKHEIMER, «Schopenhauer Today», en *The Critical Spirit*, p. 70.

> dicen historia, quieren decir lo exactamente opuesto: mitología [113].

Al razonar de este modo, la Escuela de Francfort estaba insertándose en una larga línea de pensadores cuyas visiones utópicas eran menos programas para la acción que fuentes de distanciamiento crítico frente al influjo gravitacional de la realidad prevaleciente [114].

Esta sutil, pero crucial transformación de las intenciones teóricas del Institut durante la década de 1940 fue la razón fundamental de la segunda discontinuidad, ya mencionada. Con el desplazamiento del énfasis del Institut desde la lucha de clases hacia el conflicto entre el hombre y la naturaleza, desapareció la posibilidad de un sujeto histórico capaz de anunciar la era revolucionaria. El imperativo de una *praxis*, parte tan sustancial de lo que podría denominarse el período heroico del Institut, ya no era una parte integral de su pensamiento. La observación de Adorno tantas veces citada y formulada poco antes de su muerte en 1969, de que «cuando construí mi modelo teórico, no podía haber adivinado que la gente trataría de realizarlo con cócteles molotov» [115], no era el lamento de un hombre que ha calibrado mal las implicaciones prácticas de su pensamiento. Reflejaba, en cambio, una conclusión fundamental de la teoría misma: la negación nunca podría ser verdaderamente negada. Hacia la época de *Minima Moralia*, y quizá antes, Adorno había aceptado la realidad melancólica de que «la filosofía que una vez pareció pasada de moda está viva ahora porque se ha pasado por alto el momento de su realización» [116].

No estaba claro en absoluto qué tipo de *praxis* perseguir. Como había advertido Horkheimer en *Eclipse of Reason*, la racionalidad no suministraba líneas de orientación para la actividad política. La radicalización de la Teoría Crítica había aumentado su alejamiento de lo que

---

[113] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 2 de diciembre de 1943 (colección de Lowenthal).

[114] Una investigadora reciente de las utopías y de Rousseau, Judith N. Shklar, ha formulado esta observación en *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969), página 2.

[115] Citado en *Die Süddeutsche Zeitung* (26-27 de abril de 1969), página 10.

[116] ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 12.

era generalmente aceptado como una *praxis* radical. Sin embargo, la Escuela de Francfort no retrocedió nunca hacia el liberalismo o el conservadurismo como una alternativa compulsiva. Preservar la no identidad y la negación parecía implicar un pluralismo liberal, pero el Institut desconfiaba de la realidad de los grupos competidores en la sociedad de masas. También en otros aspectos su posición estaba en contradicción con el liberalismo, que era en gran medida un vástago de la Ilustración. El progreso adicional, la dominación técnica de la naturaleza, la tolerancia como un fin en sí, todas las fes liberales, resultaban inaceptables para Horkheimer y sus colegas. Otro tanto ocurría con las premisas irracionales de un conservadurismo burkeano, a pesar del hecho de que algunos de sus exponentes modernos, como Michael Oakeshott, atacaban al racionalismo instrumental con similar fervor. Tampoco resultaban demasiado atractivas las perogrulladas afirmativas de los conservadores hegelianos de derecha, con su creencia en la racionalidad inherente del mundo existente. En efecto, la Teoría Crítica era ahora incapaz de sugerir una *praxis* crítica. La tensión inherente en el concepto de libertad positiva había llegado a ser demasiado poderosa como para que la ignoraran. La unificación de la libertad como razón y como acción que se autorrealiza se había roto. La Escuela de Francfort, siguiendo sus instintos iniciales, sólo podía escoger la razón, incluso en la forma negativa, silenciosa, en que podría hallársela en la pesadilla administrativa del siglo XX. La teoría, parecían decir Horkheimer y los otros, era la única forma de *praxis* todavía accesible a los hombres honestos [117].

[117] Los críticos recientes de Adorno han discutido este tema por extenso. Véase, por ejemplo, MANFRED CLEMENZ, «Theorie als Praxis?», *Neue politische Literatur* XIII, 2 (1968).

EPILOGO

En la primavera de 1946, Lowenthal envió a Horkheimer algunas noticias estimulantes de Alemania:

> *Josef Maier* (*un antiguo estudiante del Institut* y marido de Alice Maier, entonces jefe administrativo de la filial neoyorquina) escribió en una carta a su mujer que los mejores estudiantes e intelectuales de Alemania están más interesados en conseguir nuestros escritos que en encontrar alimentos. Y usted sabe lo que esto significa. Creo que todas las universidades desearían tener la *Zeitschrift* si pudieran conseguirla [1].

La audiencia para la cual la Escuela de Francfort había insistido en escribir durante tanto tiempo estaba empezando a materializarse. Varios meses después de la carta de Maier, varios miembros de la comunidad de Francfort, el Asesor Ministerial, Klingelhöfer; el Rector de la Universidad, Hallstein, y Dean Sauermann, trabaron contacto con el Institut para formularle la primera oferta concreta de retornar a la ciudad de su origen [2].

En aquella época, Horkheimer se mostraba reacio a

[1] *Carta de Leo Lowenthal a Max Horkheimer, 12 de mayo* de 1946 (colección de Lowenthal).

[2] El primer contacto se realizó a través de cartas a Felix Weil y Friedrich Pollock, así lo informó Lowenthal a Horkheimer en una carta fechada el 19 de octubre de 1946 (colección de Lowenthal).

contestar positivamente. Los *Studies in Prejudice* aún no estaban concluidos, y los compromisos del Institut en Estados Unidos eran bastante importantes como para posponer una decisión inmediata. En abril de 1947, sin embargo, hubo señales de que Horkheimer había comenzado a ceder. Si iba a haber un estudio de los efectos de los programas americanos contra el prejuicio sobre los alemanes, escribió a Lowenthal [3], una filial en Francfort podía ser útil. Más aún, el Institut podría enseñar técnicas científicas sociales americanas a los estudiantes alemanes, combatiendo así la franca inclinación especulativa de los académicos alemanes tradicionales. En esa época no se mencionó la posibilidad de llevar el Institut de nuevo a Francfort. En efecto, todavía en agosto de 1947 [4] estaban considerándose posibles asociaciones con universidades en el área de Los Angeles.

En la primavera del año siguiente, Horkheimer realizó su primera visita a Alemania desde su apresurada partida en 1933. Invitado a participar en ceremonias conmemorativas del centenario del Parlamento de Francfort, fue calurosamente recibido como huésped de la ciudad y dio una serie de conferencias en la universidad que fueron muy bien acogidas. La disposición de los funcionarios de Francfort a recobrar parte de la preeminencia intelectual de la ciudad antes de los nazis tentando al Institut para que volviera era considerable. Y finalmente, sus esfuerzos fueron coronados por el éxito. Con el apoyo de los funcionarios de la ocupación americana, incluido el High Commissioner John J. McCloy, la ciudad pudo formular un ofrecimiento que Horkheimer halló imposible rechazar. En septiembre estaba decidido a regresar, y escribió a Klingelhöfer sobre su decisión, que fue rápidamente aceptada. El 13 de julio de 1949 la cátedra eliminada dieciséis años antes fue restaurada, con la ligera diferencia de que ahora era de sociología y filosofía, en vez de filosofía social. Con Horkheimer, por supuesto, llegó el propio Institut con su fundación y su biblioteca. Su nuevo establecimiento, recordaría más tar-

---

[3] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 12 de abril de 1947 (colección de Lowenthal).

[4] En una carta a Paul Lazarsfeld escrita el 4 de agosto de 1947, Horkheimer mencionaba posibilidades en la Universidad de California en Los Angeles, la Universidad de California Meridional y el Occidental College (colección de Lowenthal).

de [5], no debía entenderse como aceptación de una *Wiedergutmachung* (compensación) de un gobierno arrepentido, ya que nada podía mejorar lo hecho por Alemania. Debía interpretarse, en cambio, como un gesto para honrar a aquellos alemanes que habían resistido a Hitler ayudando a los judíos.

Nuevamente en frente de estudiantes alemanes, la decisión de Horkheimer quedó rápidamente confirmada. «Es asombroso», escribió a Lowenthal en febrero, «lo profundo y duradero de la experiencia (del Institut) creada en las mentes de muchos intelectuales europeos hasta 1933. Esta experiencia no ha sido desacreditada a lo largo de todo el período del Tercer Reich. Ahora es nuestro deber corroborarla y profundizarla en el futuro» [6]. La disposición de los estudiantes despertó en él una respuesta apropiadamente entusiasta. «En los dos meses pasados he trabajado literalmente día y noche», escribió en abril. «La enseñanza es todavía lo más hermoso. No hemos perdido contacto con los estudiantes ni siquiera durante las vacaciones» [7]. El virtuosismo de Horkheimer como conferenciante —Everett Hughes, profesor visitante en Francfort durante aquellos años, lo recuerda como al mejor disertante alemán que haya oído nunca [8]— y su cordialidad personal en los seminarios le ganaron pronto una considerable adhesión estudiantil. Una vez establecidos, Horkheimer y quienes fueron con él nunca lamentaron haber escogido el sendero del retorno que tan pocos emigrados más iban a seguir.

No es difícil comprender por qué Horkheimer vaciló durante varios años antes de dar un paso que tendría tanto éxito. Los hombres raramente se apresuran para regresar a un lugar donde han sufrido el ostracismo y la persecución. Además, durante un tiempo considerable la posición del Institut después de su retorno no estuvo clara; una tentativa de obtener el patrocinio de la UNESCO se hundió finalmente en un mar de venganzas

---

[5] Entrevista Horkheimer en Motagnola, Suiza, 12 de marzo de 1969.

[6] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 18 de febrero de 1950 (colección de Lowenthal).

[7] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 8 de abril de 1950 (colección de Lowenthal).

[8] Conversación con Everett Hughes en Cambridge, Mass., 21 de julio de 1971.

personales. Más aún, a pesar del tono altamente crítico de los escritos del Institut sobre Estados Unidos, las experiencias personales de sus miembros habían sido generalmente favorables. Desde Nicholas Murray Butler en 1934 [9] hasta John Slawson una década más tarde, el Institut había recibido apoyo y estímulo de una amplia variedad de fuentes americanas. Como muchos otros refugiados, los miembros de la Escuela de Francfort quedaron agradablemente sorprendidos por el número de «hombres de buena voluntad» [10] que encontraron en Estados Unidos. En varios casos, durante la guerra se pusieron de buena gana al servicio del gobierno debido a un sentimiento de solidaridad con la lucha común de Estados Unidos contra Hitler. Como resultado, Horkheimer y los otros sentían una profunda renuencia a cortar sus vínculos con el país que había sido su hogar durante unos quince años. En efecto, Horkheimer aceptó permanecer en Alemania sólo después que se le aseguró que podría retener su ciudadanía naturalizada. Gracias a una legislación especial promovida por McCloy y convertida en ley por el presidente Truman en julio de 1952, se le permitió conservar su ciudadanía americana a pesar de su retorno a su país de origen [11].

Quizá todavía más afligente que los rigores de otro traslado era la perspectiva de que no todos los miembros del Institut lo acompañarían de regreso a Alemania. Entre ellos, sólo Adorno se sentía realmente ansioso por partir. Años después, explicaría su deseo en estos términos:

> La decisión de regresar a Alemania apenas estuvo motivada por simples necesidades subjetivas, por la nostalgia, aunque apenas pueda negar eso. Había también una razón objetiva. El idioma. No mera-

[9] En la primera carta que me escribió, el 22 de noviembre de 1968, Horkheimer aludió a la «gran bondad y comprensión» de Buttler, añadiendo: «Lo encontré por primera vez unas pocas semanas después de mi llegada a Nueva York y nunca olvidaré todo lo que le debo.»

[10] Frase empleada por Pollock durante una conversación en Lugano, marzo de 1969.

[11] Lo mismo ocurrió con Werner Richter. Hay una descripción de la ley en un recorte en el álbum de Horkheimer, que generosamente me permitió consultar durante mi estancia en Montagnola.

mente a causa de que uno no puede expresar tan exactamente lo que quiere decir en un nuevo idioma, con todos los matices y los ritmos del curso de pensamiento, como en el propio. Más bien, la lengua alemana tiene una afinidad electiva especial *(Wahlverwandtschaft)* con la filosofía, y ciertamente con su momento especulativo [12].

Pollock también deseaba marcharse, principalmente por lealtad a Horkheimer y al Institut, antes que por antipatía a Estados Unidos.

No fue éste el caso, sin embargo, con otros miembros del círculo interior del Institut, especialmente cuando quedó claro que no se les garantizarían puestos como profesores en la universidad. El 8 de febrero de 1946, Lowenthal había escrito a Horkheimer: «Me encuentro en una posición dialéctica curiosa. En 1938 fui el más firme abogado entre quienes aconsejaban la disolución de nuestro marco organizacional. Hoy veo con más claridad que nunca los posibles riesgos.» Pero cuando llegó el momento de implementar este sentimiento partiendo efectivamente hacia Alemania, Lowenthal fue incapaz de comprometerse. Su matrimonio inminente con una americana, la psicóloga Marjorie Fiske, contribuyó ciertamente a su renuencia. En 1949 aceptó un puesto como director de la división de investigación de la Voice of America, poniendo así punto final a una permanencia de veintitrés años con el Institut. Siete años más tarde se incorporaría a la facultad de sociología en el campus de Berkeley de la Universidad de California.

Marcuse, cuya conexión con el Institut había ido debilitándose cada vez más durante la década de 1940, escogió continuar en el Departamento de Estado hasta 1950, cuando retornó a Columbia como catedrático de sociología y asociado principal del Russian Institute. Durante los dos años siguientes realizó también en el Russian Research Center de Harvard las investigaciones que condujeron a su libro *Soviet Marxism* [13]. En 1954 se incorporó al programa de historia de las ideas en Bran-

[12] THEODOR W. ADORNO, «*Auf die Frage*: Was ist deutsch?», *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Francfort, 1969), p. 110. En otro lugar del artículo Adorno escribió: «En ningún momento durante la emigración renuncié a la esperanza del retorno» (p. 107).

[13] HERBERT MARCUSE, *Soviet Marxism* (Nueva York, 1958).

deis, permaneciendo allí once años, durante los cuales su reputación clandestina, basada en *Eros and Civilization* y *One-dimensional Man*, creció firmemente. En la época en que dejó Waltham, Massachusetts, para ir a la Universidad de California en San Diego, en 1965, estaba a punto de convertirse en un inspirador internacionalmente aclamado de la Nueva Izquierda naciente.

También Otto Kirchheimer continuó trabajando con el gobierno después de la guerra, primero como analista de investigación en la Division of Research for Europe del Departamento de Estado y luego, de 1950 a 1955, como jefe de la rama centroeuropea de la división. Durante los próximos siete años estuvo en la facultad de graduados del viejo competidor del Institut, la New School for Social Research, en Nueva York. En 1951 publicó su voluminoso trabajo *Political Justice*. Al año siguiente se incorporó al departamento de gobierno de Columbia, donde enseñó hasta su muerte en 1965, pocos días después de cumplir los sesenta años. Otros miembros anteriores del Institut también hallaron puestos en universidades americanas: Neumann, en Columbia; Gerhard Meyer, en la Universidad de Chicago, y Massing, en Rutgers, donde también Joseph Maier y M. I. Finley se incorporaron a la facultad. Kurt Mandelbaum, que convirtió su nombre en Martin, llegó finalmente a ser un economista en Manchester, Inglaterra. Henryk Grossmann, como se dijo antes, retornó a Alemania, pero no con el Institut. Fue, en cambio, a la zona soviética, donde pasó varios años infelices en Leipzig hasta su muerte en 1950. También Gurland regresó a Alemania en 1950 a enseñar en la Hochschule für Politik en Berlín, y luego en la Technische Hochschule en Darmstadt.

La carrera de Wittfogel tomó en esta época un giro importante que merece comentarse. En 1947 había establecido el Proyecto de Historia China patrocinado por las universidades de Washington y Columbia y que constituyó el paso final en su alejamiento del Institut. Cuatro años más tarde, en medio de la creciente agitación sobre la supuesta infiltración comunista de instituciones educacionales y gubernamentales, fue citado para comparecer ante el Internal Security Subcommittee del senador Pat McCarran, dependiente del Senate Judiciary Com-

mittee [14]. Más tarde, Wittfogel aseguró que había concurrido muy a disgusto suyo y que su testimonio del 7 de agosto de 1951 fue su única contribución a la histeria anticomunista de aquellos años [15]. Se mencionó al Institut solamente como el contacto inicial con el Institute of Pacific Relations, cuya infiltración discutió por extenso. Se identificó a Julian Gumperz, citado como miembro del partido en el testimonio de Hede Massing cinco días antes, como el intermediario. La única otra figura periféricamente asociada con el Institut cuyo nombre apareció en las observaciones de Wittfogel fue M. I. Finley, cuya decisión posterior de abandonar Estados Unidos rumbo a Inglaterra estuvo ciertamente influenciada por las repercusiones de las acusaciones de Wittfogel. El desplazamiento de Finley, podría señalarse entre paréntesis, demostró finalmente ser muy acertado, ya que obtuvo una cátedra de Classics en Cambridge a fines de la década de 1960.

Wittfogel también introdujo una nota quejosa en su testimonio cuando afirmó que sus contactos académicos se habían roto cuando se convirtió en anticomunista declarado. Ciertamente no puede haber duda de que sus antiguos colegas del Institut anatemizaron su nueva posición, especialmente debido a sus revelaciones personales sobre lealtades políticas anteriores. Estaban firmemente convencidos de que su cooperación con los cazadores de brujas fue mucho más allá del día frente al Comité de McCarran, a pesar de sus afirmaciones coléricas en contrario. Cualquiera sea la verdad, a partir de entonces Wittfogel se volvió *persona non grata* para la Escuela de Francfort, como para tantos otros académicos de mentalidad liberal en el país. Mientras que Horkheimer quedó desilusionado por las decisiones de ciertos miembros del Institut de permanecer en Estados Unidos, por cierto no lamentó la elección de Wittfogel.

El Institut regresó de este modo a Francfort con un equipo bastante reducido. Su apoyo, sin embargo, fue considerable. En junio de 1949 se hizo circular una petición para urgir su reapertura. La lista de firmantes era altamente impresionante, una indicación de la estima

[14] Actas del Senate Judiciary Committee, 82*nd* Congress, 1951-1952, vol. III.

[15] Conversación con Wittfogel en Nueva York, 21 de junio de 1971.

que sentían hacia el Institut muchos de sus colegas académicos. Entre los nombres figuraban Gordon Allport, Raymond Aron, G. D. H. Cole, G. P. Gooch, Morris Ginsberg, Eugen Kogan, Paul Lazarsfeld, Robert Lynd, Talcott Parsons, Paul Tillich, Robert MacIver y James T. Shotwell. «La función de la renacida filial de Francfort», decía la petición en una parte, «sería doble: planear y conducir proyectos de investigación, y quizá más importante, instruir a una nueva generación de estudiosos alemanes sobre los modernos desarrollos en las ciencias sociales» [16]. El apoyo financiero vino de distintos lugares. Los McCloy Funds dieron 236.000 marcos, la mitad del total necesario para la reapertura. La Gesellschaft für Sozialforschung, custodia de la dotación del Institut, entregó todo lo que restaba, que ascendía a una tercera parte más, y el resto vino de la ciudad de Francfort y donantes privados. Felix Weil, podría agregarse entre paréntesis, no pudo ya dar su contribución debido a la inflación en la Argentina [17].

En agosto de 1950, con Adorno como director asistente —cinco años más tarde fue elevado al nivel de Horkheimer como codirector— el Institut comenzó a funcionar en las oficinas del *Kuratorium* sobre el Senckenberganlage y en los restos salvados de un edificio bombardeado al costado, que había sido el emplazamiento inicial del Institut [18]. El 14 de noviembre del año siguiente se le dedicó un nuevo edificio en la misma calle no lejos del sitio de su predecesor. Alois Geifer, su arquitecto, diseñó un edificio funcional, sobrio, reminiscente del estilo *Neue Sachlichkeit* del esfuerzo anterior de Franz Röckle. En la ceremonia de inauguración hablaron los distinguidos sociólogos René König y Leopold von Wiese, y también Felix Weil. Apropiadamente, la música que abrió la ceremonia era de Schönberg. El «Café Max», como llegó a ser conocido coloquialmente el Institut entre sus nuevos estudiantes, estaba nuevamente en plena actividad. El nuevo apodo era una referencia no meramente a Max Horkheimer, sino también a la reputación del Institut en la preguerra como el «Café Marx». La eliminación de la «r» simbolizaba el aleja-

16 La petición figura en la colección de Lowenthal.

17 Carta de Weil al autor, 30 de marzo de 1971.

18 La descripción del regreso del Institut está basada en los recortes del álbum de Horkheimer.

miento del radicalismo durante el período americano del Institut. Significativamente, entre sus primeras tareas estuvo la traducción de varios de los *Studies in Prejudice* al alemán. Aunque la *Zeitschrift* no reapareció, el Institut comenzó pronto a publicar una serie de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, cuyo primer volumen fue una *Festchrift* para Horkheimer al cumplir éste los sesenta años [19].

Durante los primeros años del retorno, Horkheimer estuvo ocupado principalmente con la reorganización del Institut y con cuestiones académicas en la universidad [20]. En 1950 fue electo decano del departamento de filosofía y en noviembre del año siguiente, a la edad de cincuenta y seis años, fue designado rector de la universidad [21]. Werner Richter, quien había sido designado rector de Bonn una semana antes, fue el primer americano naturalizado en llegar a ser jefe de una universidad alemana; Horkheimer fue el segundo. Quizá más simbólico todavía, fue el primer judío que alcanzó ese puesto en la historia de Alemania. En 1952 fue seleccionado para otro término de doce meses. Cuando su período terminó, recibió el Premio Goethe, el más alto honor conferido por la ciudad de Francfort. Siete años más tarde, después de su retiro a Suiza, la ciudad lo hizo ciudadano honorario por el resto de su vida.

Los vínculos de Horkheimer con Estados Unidos, no obstante, continuaron siendo fuertes. La filial neoyorquina del Institut, aunque inactiva durante las dos próximas décadas, se mantuvo, con Alice Maier como encargada. El propio Horkheimer sirvió como consultor extranjero para la Library of Congress, para la cual preparó un *Survey of the Social Sciences in Western Germany* [22]. En 1954 regresó por un breve período a Estados Unidos para convertirse en miembro *part-time* de la facultad en la Universidad de Chicago, a la cual retornó periódicamente durante los cinco años siguien-

---

[19] *Sociologica I* (Francfort, 1955).

[20] Sus discursos sobre cuestiones académicas se publicaron como HORKHEIMER, «Gegenwärtige Probleme der Universität», *Frankfurter Universitätsreden* VIII (Francfort, 1953).

[21] El discurso rectoral de Horkheimer se tituló «Zum Begriff der Vernunft», *Frankfurter Universitätsreden* VII (Francfort, 1952).

[22] HORKHEIMER, *Survey of the Social Sciences in Western Germany* (Washington, D. C., 1952).

tes. Adorno, sin embargo, permaneció en Francfort y nunca regresó a Estados Unidos después de su corto período con la Hacker Foundation en Los Angeles en 1953. Cuando Horkheimer y Pollock se retiraron en 1958 al pueblo suizo de Montagnola, donde construyeron casas adyacentes dominando el lago Lugano, Adorno asumió la dirección del Institut. Tanto Horkheimer como Pollock continuaron participando activamente en las cuestiones del Institut hasta bien entrada la década de 1960, incluso después de que hombres nuevos, como Rudolf Gunzert, que encabezaba el ala estadística, y Ludwig von Fredeburg, que dirigía su trabajo empírico, comenzaron a hacerse cargo de una parte mayor de los deberes administrativos. Horkheimer también escribía, aunque a un ritmo más lento que antes. Sus ensayos más recientes fueron recogidos, junto con la traducción de *Eclipse of Reason* hecha por Alfred Schmidt, en *Kritik der instrumentellen Vernunft*, que apareció en 1967. Sin embargo, los esfuerzos para persuadirlo de que publicara sus ensayos aparecidos en la *Zeitschrift* fracasaron en un principio. En junio de 1965 escribió una carta a la S. Fischer Verlag explicando su renuencia en términos de las circunstancias diversas bajo las cuales había escrito los ensayos; como resultado, argüía, hoy su contenido podría muy bien ser equivocadamente comprendido [23]. Pero en 1968 cedió finalmente, y la largamente esperada reedición apareció en dos volúmenes titulados *Kritische Theorie*. Su aparición fue uno de los estímulos básicos para el interés en el período anterior de la historia del Institut, entre cuyos resultados figura el presente estudio.

Por ahora no es posible presentar más que esta sinopsis altamente esquemática de la historia del Institut y de sus miembros centrales después de su retorno a Alemania. De igual modo, habrá que esperar a otra oportunidad para un análisis serio de la extensa obra publicada por Adorno desde comienzos de la década de 1950 hasta su muerte, en el verano de 1969 [24].

---

[23] La carta, publicada también como carta abierta en la prensa alemana, está incluida en HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, ed. por Alfred Schmidt (Francfort, 1968), vol. II.

[24] Suhrkamp Verlag prepara ahora una edición de las obras de Adorno en veintiún volúmenes. En el momento de escribir esto ya han aparecido el volumen VII, un fragmento publicado póstumamente sobre *Aesthetische Theorie* (Francfort, 1970), y el

Otro tanto ocurre con un análisis de la influyente transmisión de la obra de Marcuse de la Escuela de Francfort a una nueva audiencia americana en la década de 1960 [25]. Al limitarnos al período anterior a 1950, lamentablemente debemos omitir la época de mayor impacto del Institut. Hemos escogido en cambio concentrarnos sobre los años de su mayor creatividad, que fueron los vividos durante el exilio en Estados Unidos.

En efecto, podría afirmarse que una de las condiciones de esa fecundidad creativa fue precisamente el aislamiento relativo de la Escuela de Francfort durante aquellos años. Después de su retorno a comienzos de la década de 1950, Horkheimer fue glorificado por una comunidad de Francfort agradecida por la recuperación de al menos un superviviente de la cultura de Weimar. Se rozó con Konrad Adenauer e hizo frecuentes apariciones en radio y televisión y en la prensa [26]. Los días en que podía escribir a Lowenthal que «más allá de nosotros tres o cuatro hay ciertamente otros corazones y otros cerebros que sienten del mismo modo, pero no podemos verlos, y quizá ellos estén impedidos de expresarse a sí mismos» [27] claramente habían acabado.

Con el reconocimiento y la aceptación pública se produjo una gradual erosión de la arista crítica del Institut, que se había visto reforzada por su posición marginal anterior. Comenzó a cristalizar la sensación de una «Escuela de Francfort» distinta, con toda la rigidez inherente que ello implicaba. «El que quiera mantener la fidelidad a Schönberg —había escrito Adorno—, debe ponerse en guardia contra todas las escuelas dodecafonistas» [28]. Ser justos con el espíritu original de la Teo-

---

volumen V, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Francfort, 1971).

[25] Para un tratamiento de esta cuestión, véase PAUL BREINES, «Marcuse and the Left in America», *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. por Jürgen Habermas (Francfort, 1968). He intentado un análisis más amplio de la influencia del Institut en Estados Unidos después de 1950 en «The Frankfurt School en Exile», *Perspectives in American History*, vol. VI (Cambridge, 1972).

[26] El álbum de recortes de Horkheimer contiene muchos artículos sobre sus apariciones en los medios de comunicaciones.

[27] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 2 de febrero de 1943 (colección de Lowenthal).

[28] ADORNO, *Prismas*, pp. 179-180.

ría Crítica, argüirían los críticos del Institut [29], significaba advertir sobre la reificación de la «Escuela de Francfort». Más aún, lo que desalentaba todavía más a los adherentes más jóvenes y radicales del Institut eran las repercusiones ideológicas de este cambio. El espíritu de la guerra fría, que Horkheimer y los otros tanto habían combatido en la década de 1940, comenzó gradualmente a penetrar en sus pronunciamientos en las décadas de 1950 y 1960 [30]. Un abismo cada vez más ancho comenzó a separar a Horkheimer y Adorno de Marcuse, cuyas inclinaciones políticas continuaron siendo firmemente de izquierda. No se reconoció públicamente la existencia de la disputa a causa de los vínculos personales que todavía persistían, pero los desacuerdos privados eran profundos. Cuando Marcuse alcanzó la prominencia, no fue como director de una importante universidad americana y acompañado por el jefe de Estado. En efecto, el reconocimiento público de su conexión con la Escuela de Francfort fue mínimo. Sin un vínculo institucional mayor que la condición de miembro de la facultad en un cierto número de universidades americanas, no se vio afectado por la necesidad de presentar una cara «responsable» ante un público expectante. Atribuir la divergencia de Marcuse en relación a sus antiguos colegas solamente, o incluso primariamente, a este factor, sería naturalmente una exageración, pero es probable que no haya carecido de importancia.

Señalar la importancia de la coherencia institucional de la Escuela de Francfort después de 1950 no implica que hubiera carecido de esta coherencia a lo largo de su historia. Como ha notado Edward Shils [31], uno de los factores claves que promovieron su influencia, al

---

[29] Véase, por ejemplo, CLAUS GROSSNER, «Frankfurter Schule am Ende», *Die Zeit* (Hamburgo, 12 de mayo de 1970), p. 5.

[30] En 1966, Horkheimer expresó alarma ante la amenaza comunista china diciendo que la advertencia del Kaiser Guillermo II sobre «la amenaza de la raza amarilla debiera hoy ser tomada muy seriamente»; «On the Concept of Freedom», *Diogenes*, 53 (París, 1966). Al año siguiente, apareció durante una celebración de la Semana de Amistad Germano-Americana en la Romerplatz, en Francfort, lo cual indujo a estudiantes contrarios a la guerra en Vietnam a gritar «Horkheimer, *Reus*» en un esfuerzo para persuadirlo a que se disociara de la política americana. No tuvieron éxito.

[31] EDWARD SHILS, «Tradition, Ecology and Institution in the History of Sociology», *Daedalus* XCIX, 4 (otoño, 1970).

menos cuando se la compara con figuras más aisladas como Karl Mannheim, fue su ininterrumpida continuidad institucional durante casi medio siglo. Horkheimer, pese a toda su declarada antipatía hacia las pedestres tareas de administración, fue un astuto organizador de hombres y un hábil buscador de apoyo financiero. De Pollock, el preparado economista que dirigió los asuntos administrativos del Institut, se dijo sólo parcialmente en broma que era menos adepto a manejar fondos que Horkheimer, el filósofo [32]. Un antiguo asociado, Paul Lazarsfeld, él mismo un «ejecutivo académico» altamente capacitado [33], ha reconocido la existencia de cualidades semejantes, aunque no tan explícitas, en Horkheimer [34]. La tercera conservación de su identidad colectiva por parte del Institut a través de una serie de dislocaciones sucesivas debe atribuirse en gran medida a la compleja personalidad de Horkheimer, a su poder intelectual e instintos organizativos prácticos. «Usted no tiene una idea —observó Pollock una vez— sobre cuántas cosas en la historia del Institut y los escritos de sus miembros provienen de Horkheimer. Sin él, todos nosotros probablemente hubiéramos evolucionado de un modo diferente» [35]. Cuando la persuasión fallaba, como en los casos de Fromm y Neumann, Horkheimer se mostraba deseoso de ver al oponente intransigente abandonar el Institut, antes que permitir que persistiera una diferencia de opinión prolongada. Paul Massing, al describir la lealtad de otro miembro del Institut hacia Horkheimer, se sintió llevado a citar unas líneas del *Wallenstein* de Schiller, que dicen aproximadamente: «Ya que no me fue dado ser su igual, he decidido amarlo sin límites» [36]. Aunque ciertamente sería injusto reducir

[32] Entrevista con Marcuse en Cambridge, Mass., 18 de junio de 1968.

[33] El término ha sido empleado por Lazarsfeld. Véase su «An Episode in the History of Social Research: A Memoir», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969), página 286.

[34] Conversación con Lazarsfeld en Nueva York, 3 de enero de 1971.

[35] Entrevista con Pollock en Montagnola, Suiza, 14 de marzo de 1969.

[36] Entrevista con Paul Massing, en Nueva York, 25 de noviembre de 1970.

los otros miembros del círculo interior del Institut a nada más que satélites en torno a Horkheimer, su predominio generalmente no fue puesto en duda. Entre todos sus colegas, sólo Adorno parecía ejercer tanta influencia sobre él como la que recibía a cambio.

Lo que separa al Institut en Estados Unidos del Institut en su segunda encarnación francfortiana no era, pues, su coherencia organizativa como tal. Era más bien el rol que la organización jugaba en la interacción del Institut con su medio intelectual y social. En los Estados Unidos, funcionaba para mantener a Horkheimer y sus colegas aislados en un grado significativo del mundo exterior. Financieramente independiente, al menos en lo que concernía a su obra teórica, e instalado solo en el edificio de 117*th* Street, el Institut podía continuar produciendo con pocas presiones o interferencias externas. Su calculada decisión de escribir en alemán significaba, entre otras cosas, la imposibilidad de una gran audiencia americana. Aunque en el Institut, en Morningside Heights, se formó un cierto número de estudiosos nacidos en Estados Unidos, no hubo un desarrollo de una «Escuela de Francfort» real en aquellas tierras. La posición marginal del Institut, a pesar de sus conexiones con benefactores tan prestigiosos como la Universidad de Columbia y el American Jewish Committee, quedaba de este modo asegurada.

El precio de esto fue considerable. Aunque permaneciera a menudo en contacto con la facultad regular de Columbia, la Escuela de Francfort se conservó generalmente al margen de la corriente central de la vida académica americana. Esto le permitió formular supuestos, tales como la equiparación de pragmatismo con positivismo, que carecían de validez total. También aisló al Institut de aliados potenciales en la tradición intelectual americana, como George Herbert Mead [37]. Y finalmente, involuntariamente permitió que el público americano se formara opiniones erróneas de su obra basándose en las muestras que se publicaban en inglés.

---

[37] El 13 de noviembre de 1943, Lowenthal escribió a Horkheimer que «si usted examina la *Encyclopedia of Social Sciences*, hallará que (George Herbert) Mead aparentemente fue un filósofo y sociólogo con problemas genuinos». Esta, sin embargo, es la única mención de Mead que he podido localizar en los escritos del Institut. (Colección de Lowenthal.)

Las razones por las cuales el Institut rechazó la asimilación que tantos otros refugiados buscaban ansiosamente son complejas. El Institut, debiera recordarse, estuvo originalmente integrado por hombres cuyos compromisos políticos, aunque en grados diferentes según los casos, los ligaban al radicalismo de Weimar. A pesar de la afiliación partidaria de unos pocos entre sus primeros adherentes, el Institut en su conjunto carecía de vínculos con cualquier organización política regular. Además, desde el principio se mantuvo deliberadamente distante respecto a la jerarquía académica alemana, a pesar de su conexión irregular con la Universidad de Francfort. Y finalmente, aunque sus miembros provenían habitualmente de familias judías asimiladas —aquí Fromm con su formación más ortodoxa era la excepción básica—, eran, sin embargo, judíos cuya marginalidad en la sociedad alemana nunca pudieron superar totalmente. En suma, a diferencia de muchos otros exiliados en Estados Unidos, la Escuela de Francfort ya había tenido algo de grupo marginal antes de verse obligada a abandonar Alemania.

Previsiblemente, el trauma de la toma nazi del poder sirvió para reforzar la posición alienada del Institut. Simbólicamente, en una época u otra muchos de sus miembros se vieron compelidos a utilizar seudónimos: Horkheimer fue «Heinrich Regius»; Adorno, «Hektor Rottweiler»; Benjamin, «Detlef Holz» y «C. Conrad»; Wittfogel, «Klaus Hinrichs» o «Carl Peterson»; Kirchheimer, «Heinrich Seitz»; Massing, «Karl Billinger»; Borkenau, «Fritz Jungmann», y Kurt Mandelbaum, «Kurt Baumann». Hecho más serio todavía, las vidas de varios hombres conectados con el Institut fueron segadas por los nazis. Entre éstos se hallaban Andries Sternheim, Karl Landauer e, indirectamente, Walter Benjamin. Otros, como Wittfogel y Massing, habían visto el interior de los campos de concentración, pero tuvieron la suerte de ser liberados antes de que los campos, y otros lugares como ellos, se convirtieran en centros de exterminio. Hay así pocas razones para cuestionar la fuente de la constante incertidumbre de los miembros del Institut sobre su seguridad durante muchos años después de su emigración a Estados Unidos. Y con esta incertidumbre vino el vuelco del Institut hacia el interior. Todavía

en 1946, Horkheimer podía incluir, en una carta a Lowenthal, la siguiente cita de Edgar Allan Poe:

> De idéntica manera, nada puede ser más claro que el que un espíritu *muy* generoso —que sienta *verdaderamente* lo que todos meramente profesan— debe inevitablemente hallarse mal juzgado en cada dirección —sus motivos mal interpretados. Así como la inteligencia extrema sería tomada por fatuidad, el exceso de caballerosidad no podría dejar de considerarse como bajeza en grado extremo: —y así sucesivamente con otras virtudes. En verdad este tema resulta doloroso. Que algunos individuos se han remontado tanto por encima del nivel de su raza, apenas puede discutirse; pero, al mirar retrospectivamente en la historia en busca de huellas de su existencia, debiéramos pasar por alto las biografías de «el bueno y el grande», y a la vez investigar cuidadosamente los breves registros de los miserables que murieron en prisión, en el manicomio o en galeras.

Y a continuación añadía: «Durante los últimos años no he leído ninguna frase más cercana a nuestros propios pensamientos que éstas» [38].

Después del retorno a Francfort, sin embargo, todo esto había cambiado. Una de las razones que motivaron la decisión había sido el efecto que el Institut podría alcanzar sobre una nueva generación de estudiosos alemanes. Esto significaba una participación mucho mayor en la vida académica normal de la comunidad universitaria en que se hallaba ubicado. En vez de desarrollar un aislamiento relativo, la Escuela de Francfort era ahora una de las corrientes principales del pensamiento filosófico y sociológico alemán. En vez de ser ignorada, su obra teórica era la fuente de una intensa disputa, cuya magnitud, como se mencionó anteriormente, rivalizaba con la *Methodenstreit* (disputa metodológica) que había dividido el pensamiento social alemán medio siglo antes. Sin la barrera lingüística que impidiera la amplia diseminación de las ideas del Institut, su estímulo fue

[38] Carta de Horkheimer a Lowenthal, 17 de julio de 1946 (colección de Lowenthal). Parte de esta cita aparece en HORKHEIMER, *Eclipse of Reason* (Nueva York, 1970), p. 160.

más grande que nunca. Incluso la más conservadora de las ciencias sociales, la historia, fue influenciada por la Teoría Crítica [39]. En el magro paisaje intelectual de la Alemania de postguerra, la Escuela de Francfort sobresalió aún más llamativamente de lo que hubiera podido en condiciones similares a aquellas prevalecientes en Weimar. En *síntesis, después de 1950 la canalización* institucional de la Escuela de Francfort sirvió como un mediador positivo entre las ideas de sus miembros y la sociedad en general. En vez de la insularidad, suministró una plataforma para la propagación de la Teoría Crítica tal como ésta se había desarrollado en su nuevo contexto.

No es nuestro propósito detenernos en la parcial reintegración del Institut después de su regreso a Francfort, sino más bien subrayar el contraste que esta situación presentaba con su posición de aislamiento durante los años americanos. Sin trazar conexiones innecesariamente directas entre el contenido de la Teoría Crítica y las experiencias de sus creadores, debe observarse no obstante que el énfasis de la Escuela de Francfort sobre la negación, la no identidad y la necesidad, en una frase empleada con frecuencia, *nicht mitzumachen* (de no integrarse), estaban en consonancia con esas experiencias.

Insinuar esto, sin embargo, con el propósito de hacerla descender de su pedestal, sería un ejercicio vano, ya que la Escuela de Francfort aparentemente extrajo las mismas conclusiones. *Minima Moralia*, de Adorno, con su reducción de la filosofía a «reflexiones de una vida dañada», expresaba esto inequívocamente. El Institut nunca aceptó la glorificación de Mannheim de la «inteligencia que flota libremente». «La admiración de Mannheim por la antigua inteligencia que según él volaba libremente en el espacio —escribió Adorno—, puede refutarse no sólo con su propio postulado reaccionario del 'arraigo en el ser', sino aún mejor con el hecho de que precisamente la inteligencia que presume de libre vuelo arraiga muy profunda y firmemente en ese ser que hay que transformar y cuya crítica finge hacer aquella inteligencia» [40].

[39] HANS MOMMSEN, «Historical Scholarship in Transition: The Situation in the Federal Republic of Germany», *Daedalus*, C, 2 (primavera de 1971), p. 498.
[40] ADORNO, *Prismas*, p. 45.

La celosa preservación por parte del Institut de su posición marginal estaba enraizada en el reconocimiento de que una posición semejante era en algún sentido una precondición para el mantenimiento de una postura verdaderamente crítica en su obra teórica. Esto quería decir, sin embargo, autonomía no sólo de la política normal, el mundo académico y la cultura de masas, sino también de cualquier fuerza social que afirmara encarnar la negación. A diferencia de marxistas más ortodoxos, la Escuela de Francfort nunca sintió que la interacción personal de obreros e intelectuales sería beneficiosa para cualquiera de ellos. Ya en «Teoría crítica y tradicional», en 1937, Horkheimer había negado la conexión necesaria entre la teoría radical y el proletariado, abogando en cambio por una alianza con todas las fuerzas «progresistas» deseosas de «contar la verdad» [41]. En 1951, Adorno había descartado la posibilidad de que cualquier colectividad estuviera de parte de la verdad y había ubicado el residuo de esas fuerzas sociales progresistas en el individuo crítico. En años posteriores, esto condujo a un rechazo de que los estudiantes radicales u otros grupos «negativos» nacientes fueran fuerzas sociales legítimas partidarias del cambio verdadero. Después de 1950, el Institut podía haberse reintegrado, pero no fue con aquellos grupos con cuyos miembros se había identificado en sus etapas anteriores o con sus supuestos sucesores. A pesar de su desdén por las ideas de Mannheim acerca de los intelectuales que flotan libremente, los miembros de la Escuela de Francfort llegaron a parecerse cada vez más a su modelo.

Explicar la obra del Institut solamente en términos de las experiencias personales de extrañamiento sería naturalmente insuficiente. Puesto que si la Escuela de Francfort estaba alienada de su contorno cultural actual, tenía todavía vínculos vitales con una tradición histórica específica. En 1938, Benjamin había escrito: «Los trabajadores del Institut für Sozialforschung convergen en una crítica de la conciencia burguesa. Esta crítica no se produce desde fuera, sino como autocrítica» [42]. A pesar del entusiasmo inicial de Horkheimer y sus amigos por

---

[41] HORKHEIMER, «Traditionelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937), p. 269.

[42] WALTER BENJAMIN, «Zeitschrift für Sozialforschung», *Mass und Wert* I, 5 (mayo-junio de 1938), p. 820.

el socialismo, incontrovertiblemente todos ellos eran hijos de familias burguesas. En un cierto sentido compartían los sentimientos antiburgueses de muchos de sus contemporáneos de clase media. No obstante, a pesar de seguir el linaje clásico descrito tan claramente en *Los Buddenbrooks* de Mann —la primera generación hace dinero, la segunda consolida la posición social y la tercera se refugia en el malestar estético— seguían una pauta algo diferente. En sus casos, la iconoclasia intelectual se combinaba con un sentido de responsabilidad social para suceder directamente a la adquisición de la riqueza. Sin la generación intermedia de la respetabilidad social, se veían menos compelidos a afirmar su independencia a través de estilos de vida rebeldes que otros hijos antiburgueses de la burguesía. Evitando las extravagancias de la generación expresionista, cuyo momento en la historia llegó inmediatamente antes que el suyo, Horkheimer y los otros canalizaron todas sus energías críticas hacia el ámbito relativamente impersonal del pensamiento social. Excepto por lo que respecta a la pérdida de una temprana religiosidad por parte de Fromm y Lowenthal, parecen haber escapado a lo que más tarde se denominaría una crisis de identidad. La característica *Wandlung* (transformación) expresionista, claramente expuesta en la obra de Ernst Toller del mismo título, no fue una de las fases que atravesaron. Manteniendo la distancia frente a las absurdidades cotidianas de Weimar y luego de la vida americana, también fueron capaces de evitar la amargura y la bilis que caracterizaban a otros intelectuales de izquierda más próximos a estos fenómenos, como Kurt Tucholsky. A pesar de su marginalidad, a través de todas sus peregrinaciones vivieron en un relativo confort. Benjamin, la figura del Institut cuya vida fue más dañada por el infortunio, podría muy bien haber expresado resentimiento en sus escritos de no haber sido por la estricta disociación entre vida y obra que fue un elemento extraño en su modo de ser [43]. Los otros reaccionaron frente a sus inseguri-

[43] Adorno observó esto en uno de sus ensayos sobre Benjamin: «El predominio del espíritu alienaba extremadamente su existencia física e incluso psicológica... Consideraba la calidez animal un tabú; un amigo apenas podía atreverse a poner una mano sobre su hombro»; *Über Walter Benjamin* (Francfort, 1970), página 50.

dades aferrándose más fuertemente al estilo de vida de la alta burguesía en que habían estado inmersos desde el nacimiento.

Los miembros del Institut no sólo mantuvieron este estilo de vida, sino que también permanecieron leales en alguna medida a valores culturales comparables. Había, en efecto, ciertas similitudes sorprendentes entre sus actitudes y aquellas de la élite educada alemana cuya fortuna ha rastreado recientemente Fritz Ringer en *The Decline of the German Mandarins* [44]. El Institut, por supuesto, había sido fundado para contrarrestar los efectos de lo que Grünberg había denominado *Mandarinanstalten* [45]. Sin embargo, él y Ringer definían a los «mandarines» muy diferentemente. Para Grünberg, eran los intelectuales técnicos que ponían sus habilidades al servicio del *statu quo;* para Ringer, eran similares a los literatos chinos estudiados por Max Weber: «Una élite cultural y social que debe su posición básicamente a capacidades educacionales, antes que a la riqueza o derechos hereditarios» [46]. A fines del siglo XIX los «mandarines» de Ringer habían alcanzado un efímero ascendiente, durante el período de equilibrio producido por la decadencia de la élite terrateniente y el todavía inconcluso ascenso de la burguesía industrial. Hacia aproximadamente 1890, sin embargo, se sintieron traicionados por el inminente triunfo de la segunda sobre la primera, a medida que el *Industriestaat* (estado industrial) comenzaba a reemplazar al *Agrarstaat* (estado agrario). Como resultado, asumieron una postura rígida y cada vez más defensiva frente al ascenso de la modernidad y la sociedad de masas.

En ciertos aspectos, la Escuela de Francfort podría asimilarse al modelo de Ringer. Como los mandarines y a diferencia de socialistas más ortodoxos, escribieron obras permeadas más por un sentido de pérdida y decadencia que de expectación y esperanza. Compartieron también la antipatía de los mandarines frente a la socie-

---

[44] FRITZ RINGER, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).

[45] CARL GRÜNBERG, «Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M. am 22 Juni 1924», *Frankfurter Universitätsreden,* XX (Francfort, 1924), p. 4.

[46] RINGER, *Decline of the German Mandarins,* p. 5.

dad de masas y los valores positivistas, utilitarios, que ella fomentaba. De igual modo, se opusieron al espíritu de especialización que parecía invadir la vida intelectual moderna. «Lo que realmente los preocupaba —escribió Ringer en una frase que podría fácilmente aplicarse al Institut— no era el aislamiento de las disciplinas *entre sí*, sino la creciente separación, dentro de las disciplinas, entre erudición y un cierto tipo de filosofía» [47]. La desconfianza de la Escuela de Francfort ante la Ilustración fue también un elemento esencial en la defensa que los mandarines hicieron de la *Kultur* alemana tradicional. En el exilio, se vieron a sí mismos como acosados *Kulturträger* (portadores de cultura), una autoimagen que los mandarines ciertamente hubieran reconocido. Y finalmente, su actitud inherentemente política, incluso en el período cuando la *praxis* era un imperativo en sus escritos, invita a una comparación con el condescendiente desdén de los mandarines hacia las mezquinas contiendas de la política de interés.

Y, sin embargo, a pesar de estas similitudes, los miembros de la Escuela de Francfort contravienen una categorización simple como mandarines de nuestros días en el exilio. Ante todo, los mandarines de Ringer eran básicamente académicos integrados, los líderes de la élite intelectual establecida. Como hemos observado en muchas ocasiones, el Institut trataba de disociarse de la comunidad universitaria tradicional, cuya presunción y elitismo criticaba severamente. En segundo lugar, la situación histórica de sus valores no era precisamente igual a la de los mandarines. Como observa Ringer, «Los elementos formales más importantes en la herencia cultural de los mandarines eran la crítica kantiana, las teorías del idealismo y la tradición histórica alemana» [48]. La Escuela de Francfort, por otra parte, estaba mucho más próxima en su perspectiva a los hegelianos de izquierda de la década de 1840. Así, a diferencia de muchos de los mandarines, se rehusaban a abogar por un idealismo vulgar como antídoto frente a un materialismo vulgar. Como hemos visto, la Teoría Crítica enraizaba en una superación dialéctica de la dicotomía tradicional entre idealismo y materialismo. Materialismo y positivis-

[47] *Idem*, p. 106.
[48] *Idem*, p. 90.

mo no necesariamente son sinónimos, como suponían muchos de los mandarines. En tercer lugar, la defensa hecha por la Escuela de Francfort de valores culturales más antiguos no significó nunca la hipóstasis de esos valores como algo distinto y superior a los intereses materiales. Esta era la separación real que caracterizaba lo que el Institut criticó como «cultura afirmativa». La preocupación del Institut por la felicidad sensual, corpórea, fue raramente compartida por los mandarines, cuyo idealismo tenía una vertiente ascética. Previsiblemente, los mandarines no tenían necesidad del psicoanálisis que Horkheimer y sus colegas deseaban integrar en la Teoría Crítica [49].

Lo que dio su rasgo distintivo a la crítica de la sociedad moderna realizada por la Escuela de Francfort fue el hecho de que, sin desestimar los valores de los mandarines inmediatamente, Horkheimer y los otros demostraron que la absolutización de estos valores bajo un cierto aspecto conduciría inevitablemente a su traición. Como afirmaba Adorno:

> Si la crítica cultural, incluso en sus mejores momentos con Valéry, se alinea con el conservadurismo, es a causa de su adhesión inconsciente a una noción de cultura que, durante la era del capitalismo tardío, apunta a una forma de propiedad, estable e independiente de las fluctuaciones del mercado de valores. Esta idea de cultura afirma su distancia del sistema a fin, por así decir, de ofrecer seguridad universal en medio de una dinámica universal [50].

Finalmente, la Escuela de Francfort se distinguía de los mandarines por la negativa de sus miembros a buscar panaceas inmediatas para las contradicciones de la sociedad moderna. En vez de sentimentalizar la comunidad y «lo popular», el Institut trataba de exponer los peligros inherentes en tales reconciliaciones prematuras. Tanto la *Volksgemeinschaft* (comunidad popular) nazi como la

[49] Ringer escribió: «He encontrado un solo comentario favorable sobre la obra de Freud en la literatura académica de este período, y fue escrito por el crítico radical Ernst von Aster.» (*Idem*, p. 383.)

[50] ADORNO, *Prismas*, p. 22.

«sociedad unidimensional» de los Estados Unidos de postguerra significaban la eliminación de la subjetividad en nombre de un consenso ideológico e ilegítimo.

En suma, a pesar de lo mucho que los miembros del Institut puedan haber absorbido de la tradición de los mandarines en que nacieron, el impacto de sus tempranos contactos con Freud y, más importante aún, con Marx, conservó su vigor. Ciertamente el rol del Institut en la historia del marxismo del siglo XX fue problemático. A pesar de su abandono final de muchos de los principios esenciales de la teoría marxista —el potencial revolucionario de la clase obrera, la lucha de clases como el motor de la historia [51], la subestructura económica como el centro de cualquier análisis social—, la Escuela de Francfort prestó un gran servicio al marxismo en sus primeros años. Al ayudarlo a preservar la integridad del impulso libertario de Marx en una época dominada por el stalinismo, Horkheimer y sus colegas jugaron un rol crucial en la recuperación de ese impulso por parte de los radicales postleninistas en los años que siguieron. Al cuestionar persistentemente los supuestos filosóficos de la teoría marxista, elevaron significativamente el nivel de discusión dentro de los círculos marxistas y contribuyeron a hacer de Marx un legítimo objeto de investigación fuera de ellos. Al emplear invariablemente el materialismo histórico como una crítica abierta antes que como un cuerpo de verdades heredadas, ayudaron a restituir vitalidad a lo que amenazaba con convertirse en un dogmatismo esclerosado. Deseoso de abrir nuevos caminos, el Institut hizo posible la fructífera interpenetración de sistema aparentemente tan contradictorios como el psicoanálisis y el marxismo. Finalmente, al aplicar hábilmente argumentos implícitos en Marx a los fenómenos culturales en una forma imaginativa, la Escuela de Francfort ayudó a rescatar la crítica cultural materialista de los literalismos estériles del realismo socialista.

[51] Esto no quiere decir que la Escuela de Francfort negara la continuada existencia de la lucha de clases por completo. «La sociedad continúa siendo una lucha de clases, hoy como en el período en que se originó el concepto», escribió Adorno más tarde; «Society», *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salgamundi* 10/11 (otoño de 1969-invierno de 1970), p. 149. Ya no era, sin embargo, el punto focal de su análisis.

Sin embargo, al final, el Institut presentó una revisión del marxismo tan sustancial que perdió el derecho a incluirse entre sus numerosos vástagos. Al desafiar la existencia real o incluso potencial de un sujeto histórico capaz de implementar una sociedad racional, el Institut arrojó finalmente por la borda una premisa central de la obra de Marx, la unidad de teoría y *praxis*. Los choques que tuvieron sus miembros con la Nueva Izquierda alemana en la década de 1960 eran meramente el desarrollo de esta transformación anterior. Incluso el «Gran Rechazo» de Marcuse parecería a muchos marxistas más ortodoxos una incitación imprecisa y vaga a la acción política, nada más que con una «negación indeterminada» del statu quo en la tradición anarquista [52]. En 1962, Lukács expresó su propio desdén y el de otros marxistas hacia la Escuela de Francfort apodándola el «Infierno del Gran Hotel» [53]. A medida que la popularidad de Marcuse crecía, en años posteriores, incluso su variante más radical de la Teoría Crítica serviría como blanco para los ataques de marxistas más ortodoxos. Esto por supuesto no era nuevo en absoluto. Felix Weil, por ejemplo, recuerda un incidente en 1929 en el que algo llevado a cabo por él provocó la réplica de un miembro del comité central del KPD: «Qué lástima, Felix, que nunca te incorporaste al partido. De lo contrario ahora podríamos expulsarte» [54]. (Entre paréntesis, podría agregarse que éstas son las mismas palabras que Kurt Tucholsky oiría en 1932 [55]. Lo nuevo era la creciente visibilidad de la Escuela de Francfort después de 1950, que convirtió su materialismo renegado en una amenaza mayor para los marxistas más convencionales y, como resultado, llegó a ser un objeto de mayor desprecio.

Igualmente problemático fue el papel del Institut en la emigración intelectual cuyo impacto colectivo sobre los Estados Unidos fue tan enorme. Sus esfuerzos para ayudar a los refugiados que llegaban a Estados Unidos

---

[52] Véase, por ejemplo, Hans Heinz Holz, *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Colonia, 1968), pp. 60 y ss.

[53] En el álbum de recortes de Horkheimer se menciona este comentario una vez.

[54] Citado en una carta de Weil al autor, 31 de enero de 1971.

[55] Harold Poor, *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany, 1914-1955* (Nueva York, 1968), p. 137.

fueron aparentemente sustanciales, aunque sus dimensiones precisas no podrán conocerse hasta tanto el Institut no dé a conocer los nombres de aquellos a quienes efectivamente auxilió. Por sus puertas pasaron aproximadamente cincuenta investigadores más jóvenes que finalmente llegarían a convertirse en profesores americanos [56], *incluidas figuras tan influyentes como Paul Ho*ngsheim, Hans Gerth y Paul Baran. Su colaboración con otros, como por ejemplo el Berkeley Public Opinion Study Group, indudablemente también tuvo un efecto.

No obstante, el impacto intelectual del Institut debe considerarse como irregular en el mejor de los casos. Ya se ha señalado la influencia considerable de sus estudios empíricos en la década de 1940, y también la de su crítica de la cultura de masas. Pero su obra teórica en general tropezó con oídos sordos. El esfuerzo del Institut para evitar la decadencia de la filosofía hasta una ciencia social positivista careció de éxito real. Esto era en parte un reflejo de la tendencia del Institut a formular sus críticas teóricas en los términos más extremos. «En psicoanálisis —había escrito Adorno—, nada es verdad salvo las exageraciones» [57]. En la Teoría Crítica, a veces parecía como si se estuviera siguiendo el mismo principio. Así, por ejemplo, la crítica de la cultura americana hecha por la Escuela de Francfort a veces parecía sugerir que no había una distinción real entre la coerción nazi y la «industria cultural». En efecto, así afirmarían algunos de sus críticos, la experiencia nazi había sido tan traumática para los miembros del Institut que éstos podían juzgar a la sociedad americana sólo en términos de su potencial fascista [58]. Al aislarse

[56] Esta es la cifra mencionada por Pollock durante una de nuestras conversaciones en Montagnola, marzo de 1969.

[57] ADORNO, *Minima Moralia* (Francfort, 1951), p. 98.

[58] Göran Therborn ha escrito que «comprensiblemente, el fascismo se convirtió en la cabeza de Medusa para la Escuela de Francfort. El resultado fue que la actitud inicial de revulsión se *congeló*, en vez de evolucionar hacia un análisis científico y una participación en la práctica política revolucionaria»; «Frankfurt Marxism: A Critique», *New Left Review*, 63 (septiembre-octubre de 1970), p. 94. Su crítica procede de la izquierda, pero algunos liberales han señalado también la obsesión del Institut con el fascismo. Véase, por ejemplo, LEON BRAMSON, *The Political Context of Sociology* (Princeton, 1961), p. 129, y DAVID RIESMAN, *Individualism Reconsidered and Other Essays* (Glencoe, III, 1954), p. 477.

de la vida americana en la medida en que lo hicieron, perdieron de vista los factores históricos singulares que hicieron a la sociedad de masas y el capitalismo avanzado americano distintos a sus contrapartidas europeas. El totalitarismo, insistió siempre el Institut, era un vástago del liberalismo, no su contrario, pero en Estados Unidos había una sociedad burguesa, liberal, que resistía la transformación. El Institut nunca exploró con profundidad las causas de esto. Sus miembros puntualizaron minuciosamente las similitudes entre Europa y Estados Unidos, pero no las diferencias.

Sugerir esto implica que el contradictorio éxito de la obra teórica del Institut en Estados Unidos fue principalmente su propia responsabilidad. Lo que debe tenerse en cuenta también era la magnitud del desafío de la Escuela de Francfort a la sabiduría convencional del pensamiento social americano. Como he dicho en otro lugar [59], en la recepción que Estados Unidos prodigó a los refugiados centroeuropeos podía discernirse una pauta selectiva de aceptación. Aunque hubiera algunas excepciones, las acogidas más cálidas se reservaron para aquellos recién llegados cuyo pensamiento más se aproximaba al espíritu *Neue Sachlichkeit* que había prevalecido a mediados del período de Weimar. Ya fuera en arquitectura con la Bauhaus, en filosofía con el círculo de Viena o en sociología con el tipo de investigación cuantitativa de Paul Lazarsfeld, la ética de la objetividad sobria y el progreso tecnológico golpeó una cuerda sensitiva en la vida intelectual americana. El Institut, pese al diseño de su edificio original, se había mostrado crítica frente a la *Neue Sachlichkeit* desde el comienzo [60]. Para Horkheimer y los otros, representaba una correlación estilística de la liquidación de la subjetividad y la superación prematura de las contradicciones en la vida moderna. Aunque sin detenerse ya en el estilo como tal, continuaron censurando a quienes suscribían sus supuestos. En las décadas de 1930 y 1940, sin embargo, iban claramente contra la corriente. No fue hasta más tarde que sus severas críticas sobre las desventajas de la mo-

---

[59] MARTIN JAY, reseña de *The Intellectual Migration*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn, y *The Bauhaus*, de HANS WINGLER, en *Commentary*, XXXIX, 3 (marzo de 1970).

[60] HORKHEIMER (Henrich Regius), *Dämmerung* (Zurich, 1934), página 216.

dernidad comenzaron a cobrar sentido para una audiencia americana. Fue décadas antes de que emergiera la preocupación por temas como la ecología, la racionalidad instrumental y la liberación de la mujer, temas que la Escuela de Francfort había tratado refinadamente una generación antes.

Si el Institut hubiera llegado o no a convertirse en una fuerza fundamental en la vida nacional americana en caso de haber continuado en el país, es un punto discutible. Los miembros que escogieron quedarse ciertamente pensaban que sí[61]. La repentina popularidad de Marcuse en la década de 1960, basada principalmente en escritos cuya dirección general estaba prefigurada en la obra anterior de la Escuela de Francfort, sugiere que podrían muy bien haber estado en lo correcto. Lo que ocurrió en cambio fue que figuras menos importantes en la historia del Institut, como Fromm, Neuman y Wittfogel, conquistaron audiencias impresionantes, mientras que Horkheimer continuó en general siendo un desconocido en los Estados Unidos de postguerra.

La tarea del historiador consiste naturalmente mucho menos en especular acerca de lo que podría haber ocurrido que en tratar de interpretar lo que realmente ocurrió. El Institut fue un elemento único en un acontecimiento sin paralelo en la historia occidental reciente. Fue el único conglomerado interdisciplinario de investigadores, que trabajaron sobre diferentes problemas desde una base teórica común, que se haya reunido en tiempos modernos. Más aún, mientras que el exilio habitualmente va acompañado por la dispersión, el Institut se arregló para continuar unido. Fue además el único representante colectivo de la cultura de Weimar que sobrevivió al exilio y retornó para servir de puente entre el pasado cultural de Alemania y el presente posterior a los nazis. Cuando volvió a establecerse en Francfort, pudo no sólo enseñar técnicas metodológicas aprendidas en Estados Unidos, sino también restaurar una continuidad con el rico legado que Hitler tanto había hecho por eliminar. Habiendo contribuido a traer la cultura alemana a Estados Unidos, contribuyó más tarde a llevarla de regreso a Alemania. Con investigadores como

---

[61] Así me informó Marcuse durante nuestra entrevista en Cambridge, Mass., 18 de junio de 1968.

Jürgen Habermas, Alfred Schmidt (que acaba de ser designado para suceder a Adorno como director del Institut), Oskar Negt y Albrecht Wellmer, su impacto constante promete ser significativo, aun cuando su supervivencia institucional en la década de 1970 parezca amenazada por las muertes de varios de sus líderes más antiguos y por el creciente tumulto radical en sus filas estudiantiles.

Aquí parecería apropiada una tensa metáfora sugerida por la noción hegeliana del espíritu que retorna sobre sí mismo, a no ser por el hecho fundamental de que el verdadero extrañamiento de la Escuela de Francfort no acabó con su regreso geográfico. La reintegración del Institut antes subrayada nunca fue más que un proceso parcial e incompleto. «Escribir poesía después de Auschwitz —escribió Adorno en uno de sus momentos más amargos— es un acto de barbarie»[62]. Escribir teoría social o llevar adelante una investigación científica era más tolerable sólo si se mantenía su impulso crítico, negativo. Ya que, así insistió siempre la Escuela de Francfort, sólo mediante la negativa a celebrar el presente podría preservarse la posibilidad de un futuro en el cual escribir poesía ya no fuera un acto de barbarie.

---

[62] Adorno, *Prismas*, p. 29.

BIBLIOGRAFIA

Se emplean las siguientes abreviaturas:

Grünbergs Archiv: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung
SPSS: Studies in Philosophy and Social Sciences
ZfS: Zeitschrift für Sozialforschung

PUBLICACIONES DEL INSTITUT

Revistas publicadas por el Institut o con las cuales estuvo asociado:

Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, vols. I-XV (1910-1930).
Zeitschrift für Sozialforschung, vols. I-VIII, 2 (1932-1939).
Studies in Philosophy and Social Science, vol. VIII, 3-IX, 3 (1939-1941).
Los *Beihefte* individuales del *Grünberg Archiv* se hallan incluidos bajo el nombre de sus autores.

El Institut publicó las siguientes obras colectivas:

Studien über Autorität und Familie (París, 1936).
«Anti-Semitism within American Labor: A Report to the Jewish Labor Committee», 4 vols. Inédito, 1945; en la colección de Pollock.

Historias del propio Institut:

Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main (Frankfurt, 1925).
International Institute of Social Research: A Short Description of Its History and Aims (New York, 1935).
International Institute of Social Research: A Report on Its History and Activities, 1933-1938 (New York, 1938).
«Institute of Social Research (Columbia University), Supplementary Memorandum on the Activities of the Institute from 1939 to 1941». Inédito, 1941; en la colección de Pollock.
«Supplement to the History of the Institute of Social Research». Inédito, 1942; en la colección de Pollock.

«Ten Years on Morningside Heights: A Report on the Institute's History, 1934 to 1944». Inédito, 1944; en las colecciones de Lowenthal y Pollock.
Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main; Ein Bericht über die Feier seiner Wiedereröffnung, seiner Geschichte, und seine Arbeiten (Frankfurt, 1952).

También se han empleado colecciones de documentos, cartas, trabajos inéditos, memorándums y conferencias en poder de Leo Lowenthal, Friedrich Pollock y Paul Lazarsfeld. Otro tanto ocurrió con diversos recortes conservados por Max Horkheimer, coleccionados principalmente después de 1950. Con posterioridad a la fecha en que las consulté, las cartas de la colección de Lowenthal fueron depositadas en la Hougthon Library, en Harvard.

ESCRITOS DE FIGURAS INDIVIDUALES EN LA HISTORIA DEL INSTITUT

NATHAN W. ACKERMAN y MARIE JAHODA

Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation (New York, 1950).

THEODOR W. ADORNO

En el momento de escribir estas líneas, los *Gesammelte Schriften* de Adorno están siendo recopilados por Suhrkamp Verlag. Ya han aparecido el vol. VII, *Asthetische Theorie* (Frankfurt, 1970), y el vol. V, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Frankfurt, 1971). (En el texto se cita la versión primitiva de *Zur Metakritik* [Stuttgart, 1956]). Obras específicas consultadas:

Alban Berg: Der Meister des kleinsten Ubergangs (Viena, 1968).
«*Auf die Frage:* Was ist deutsch», *Stichworte: Kritische Modelle 2* (Frankfurt, 1969).
Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie (Frankfurt, 1970).
The Authoritarian Personality, con Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford (New York, 1950).
«Der Begriff der Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlehre». Inédito, 1927. En la biblioteca de la Universidad de Frankfurt.
«Contemporary German Sociology», *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology,* vol. I (London, 1959).
«Currents of Music: Elements of a Radio Theory». Inédito, 1939; en la colección de Lazarsfeld.
Dialektik der Aufklärung, con Max Horkheimer (Amsterdam, 1947).
Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt (Frankfurt, 1956).

«Erpresste Versöhnung», *Noten zur Literatur II* (Frankfurt, 1961).
«Fragment über Wagner», *ZfS* VIII, 1/2 (1939).
«Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda», en *Psychoanalysis and the Social Sciences*, ed. por Geza Roheim (New York, 1951).
Der getreue Korrepetitor (Frankfurt, 1963).
«How to Look at Television», con Bernice T. Eiduson. Trabajo leído en la Hacker Foundation, Los Angeles, 13 de abril de 1953; en la colección de Lowenthal.
«Husserl and the Problem of Idealism», *Journal of Philosophy* XXVII, 1 (4 de enero de 1940).
Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen (Tübingen, 1933), ed. revisada (Frankfurt, 1966).
Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Frankfurt, 1951).
Moments Musicaux (Frankfurt, 1964).
Negative Dialektik (Frankfurt, 1966).
Ohne Leitbild (Frankfurt, 1967).
«On Kierkegaard's Doctrine of Love», *SPSS* VIII, 3 (1939).
«On Popular Music», con la colaboración de George Simpson, *SPSS* IX, 1 (1941).
Philosophie der neuen Musik (Frankfurt, 1949).
Prismen (Frankfurt, 1955); trad. española de M. Sacristán, Barcelona, Ariel.
«Reflexionen», *Aufklärung* IV, 1 (junio 1951).
«Scientific Experiences of a European Scholar in America», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).
«A Social Critique of Radio Music», *Kenyon Review* VII, 2 (primavera 1945).
«Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis». Inédito, Los Angeles, 27 de abril de 1946; en la colección de Lowenthal.
«Sociology and Psychology», *New Left Review*, 46 (noviembre-diciembre 1967) y 47 (enero-febrero 1968).
«The Stars Down to Earth: The *Los Angeles Times* Astrology Column: A Study in Secondary Superstition», *Jahrbuch für Amerikastudien*, vol. II (Heidelberg, 1957).
«Thesen zur Kunstsoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XIX, 1 (marzo, 1967).
«Theses upon Art and Religion Today», *Kenyon Review* VII, 4 (otoño, 1945).
«Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», *ZfS VII, 3 (1938).*
(Bajo el pseudónimo de Hektor Rottweiler), «Über Jazz», *ZfS* V, 2 (1936).
Über Walter Benjamin (Frankfurt, 1970).
«Veblen's Attack on Culture», *SPSS* IX, 3 (1941).
Versuch über Wagner (Frankfurt, 1952).
«Wagner, Hitler, and Nietzsche», *Kenyon Review* IX, 1 (1947).
«Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland», en *Empirische Sozialforschung, Schriftenreihe*

des Instituts zur Förderung Offentlichen Angelegenheiten e.v., vol. XIV (Frankfurt, 1952).

WALTER BENJAMIN

Berliner Kindheit um Neunzehnhundert (Frankfurt, 1950).
Briefe, ed. por Gershom Scholem y Theodor W. Adorno, 2 vols. (Frankfurt, 1966).
Charles Baudelaire: Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus (Frankfurt, 1969). Trad. esp.: *Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972.
Deutsche Menschen: Eine Folge von Briefe, bajo el seudónimo «Detlef Holz» (Lucerne, 1936).
«Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», *ZfS* VI, 2 (1937). En *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
Illuminations: Essays and Reflections, ed. con una introducción de Hannah Arendt, trad. por Harry Zohn (New York, 1968).
«L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée», *ZfS* V, 1 (1936). En *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
«Paris, Capital of the Nineteenth Century», *Dissent* XVII, 5 (septiembre-octubre, 1970). En *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
«Probleme der Sprachsoziologie», *ZfS* IV, 3 (1935). En *Iluminaciones* I, Madrid, Taurus, 1971.
Schriften, ed. por Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, 2 vols. (Frankfurt, 1955).
Versuche über Brecht, ed. por Rolf Tiedemann (Frankfurt, 1966).
«Zeitschrift für Sozialforschung», *Mass und Wert* I, 5 (mayo-junio, 1938).
«Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des fransözischen Schriftstellers», *ZfS* III, 1 (1934). En *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1973.
Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt, 1965).

BRUNO BETTELHEIM y MORRIS JANOWITZ

Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans (New York, 1950).
Social Change and Prejudice (New York, 1964).

FRANZ BORKENAU

Der Ubergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild (Paris, 1934).
«Zur Soziologie des mechanistischen Weltbildes», *ZfS* I, 3 (1932).

ERICH FROMM

Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud (New York, 1962).

«A Counter-Rebuttal», *Dissent* III, 1 (invierno 1956).
The Crisis of Psychoanalysis (New York, 1970).
The Dogma of Christ, and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture (New York, 1963).
Fear of Freedom (London, 1942). Versión inglesa de *Escape from Freedom*.)
«Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie», *ZfS* IV, 3 (1935).
The Heart of Man (New York, 1964).
«The Human Implications of Instinctive 'Radicalism'», *Dissent* II, 4 (otoño 1955).
The Lifte and Word of Sigmund Freud (New York, 1963).
Man for Himself (New York, 1947).
Marx's Concept of Man (New York, 1961). Trad. castellana: *Marx y su concepto del hombre,* México, F.C.E., 1962.
«Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *ZfS* I, 3 (1932).
«Der Sabbath», *Imago* XIII, 2, 3, 4 (1927).
The Sane Society (New York, 1955).
Social Character in a Mexican Village, con Michael Maccoby (Englewood Cliffs, N.J., 1970).
«Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», *ZfS* III, 2 (1934).
«Sozialpsychologischer Teil», en *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936).
«Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932).
Zen Buddhism and Psychoanalysis, con D. T. Suzuki y R. de Martino (New York, 1960). Trad. castellana: *Psicoanálisis y budismo zen,* México, F.C.E., 1964.
«Zum Gefühl der Ohnmacht», *ZfS* VI, 1 (1937).

HENRYK GROSSMANN

Das Akkumulations-und Zusummenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems (Leipzig, 1929).
«Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur», *ZfS* IV, 2 (1935).
Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik, epílogo de Paul Mattick (Frankfurt, 1969).
«Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisisproblem», *ZfS* I, 1/2 (1932).

CARL GRÜNBERG

«Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22 Juni 1924», *Frankfurter Universitätsreden,* vol. XX (Frankfurt, 1924).

Julian Gumperz

«Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystems», *ZfS* I, 3 (1932).
«Recent Social Trends», *ZfS* II, 1 (1933).

Arcadius R. L. Gurland

«Die Dialektik der Geschichte und die Geschichtsauffassung Karl Kautskys», *Klassenkampf* (Berlín, 1 de septiembre de 1929).
The Fate of Small Business in Nazi Germany, con Franz Neumann y Otto Kirchheimer (Washington, D.C., 1943).
«Die K.P.D. und die rechte Gefahr», *Klassenkampf* (Berlín, 1 de diciembre de 1928).
«Technological Trends and Economic Structure under National Socialism», *SPSS* IX, 2 (1941).

Max Horkheimer

La mayoría de los ensayos de Horkheimer aparecidos en la *ZfS* están recogidos en *Kritische Theorie,* 2 vols., ed. por Alfred Schmidt (Frankfurt, 1968). Otras obras, y ensayos individuales aparecidos en la *Zeitschrift:*

«Allgemeiner Teil», *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936).
Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (Stuttgart, 1930).
«Art and Mass Culture», *SPSS* IX, 2 (1941).
«Auf das Andere Hoffen», entrevista en *Der Spiegel* (5 de enero de 1970).
«Authoritarianism and the Family Today», en *The Family: Its Function and Destiny,* ed. por Ruth Nanda Anshen (New York, 1949).
«Autoritärer Staat», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis». Inédito, 1942; en la colección de Pollock.
«Bemerkungen über Wissenschaft und Krise», *ZfS* I, 1/2 (1932).
«Bemerkungen zu Jaspers 'Nietzsche'», *ZfS* VI, 2 (1937).
«Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie», *ZfS* IV, 1 (1935).
Dämmerung, escrita bajo el pseudónimo «Heinrich Regius» (Zurich, 1934).
Dialektik der Aufklärung, con Theodor W. Adorno (Amsterdam, 1947).
Eclipse of Reason (New York, 1947).
«Egoismus und Freiheitsbewegung», *ZfS* V, 2 (1936).
«Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialsforschung», *Frankfurter Universitäsreden,* vol. XXVII (Frankfurt, 1931).
«Geschichte und Psychologie», *ZfS* I, 1/2 (1932).

«Hegel und die Metaphysik», *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).
«Die Juden und Europa», *ZfS* VIII, 1/2 (1939).
Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (Stuttgart, 1925).
«The Lessons of Fascism», en *Tensions That Cause Wars*, ed. por Hadley Cantril (Urbana, Ill., 1950).
«Materialismus und Metaphysik», *ZfS* II, 1 (1933).
«Materialismus und Moral», *ZfS* II, 2 (1933).
«Montaigne und Die Funktion der Skepsis», *ZfS* II, 1 (1938).
«Ein neuer Ideologiebegriff?», *Grünbergs Archiv* XV, 1 (1930).
«Der neueste Angriff auf die Metaphysik», *ZfS* VI, 1 (1937).
«Notes on Institute Activities», *SPSS* IX, 1 (1941).
«On the Concept of Freedom», *Diogenes* 53 (París, 1966).
«Die Philosophie der absoluten Konzentration», *ZfS* VII, 3 (1938).
«Philosophie und kritische Theorie», *ZfS* VI, 3 (1937).
Prefacio, *SPSS* IX, 2 (1941).
«The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey», *SPSS* IX, 3 (1939).
«Schopenhauer Today», *The Critical Spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. por Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 2.ª ed., 1967). En *Sociologica*, Madrid, Taurus, 1966.
«The Social Function of Philosophy», *SPSS* VIII, 3 (1939).
«Sociological Background of the Psychoanalytic Approach», en *Anti-Semitism: A Social Disease*, ed. por Ernst Simmel (New York, 1946).
Survey of the Social Sciences in Western Germany (Washington D.C., 1952).
«Traditionelle und kritische Theorie», *ZfS* VI, 2 (1937).
«Vernunft und Selbsterhaltung», en «Walter Benjamin zum Gedächtnis». Inédito, 1942; en la colección de Pollock.
«Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», *ZfS* III, 3 (1934).
«Zum Begriff der Vernunft», *Frankfurter Universitätsreden*, volumen VII (Frankfurt, 1952). En *Sociologica*, Madrid, Taurus, 1966.
«Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», *ZfS* II, 3 (1933).
«Zum Problem der Wahrheit», *ZfS* IV, 3 (1935).
«Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie», *ZfS* III, 1 (1934).
Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt, 1967).

OTTO KIRCHHEIMER

«Criminal Law in National Socialist Germany», *SPSS* VIII, 3 (1939).
The Fate of Small Business in Nazi Germany, con Arcadius R. L. Gurland y Franz Neumann (Washington, D.C., 1943).
«Franz Neumann: An Appreciation», *Dissent* IV, 4 (otoño, 1957).
Political Justice: The Use of Legal Procedure for Political Ends (Princeton, 1961).

Politics, Law, and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer, ed. por Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (New York and London, 1969). Contiene una bibliografía seleccionada.
Punishment and Social Structure, con George Rusche (New York, 1939).

MIRRA KOMAROVSKY

The Unemployed Man and His Family (New York, 1940).

ERNST KRENEK

«Bemerkungen zur Rundfunkmusik», *ZfS* VII, 1/2 (1938).

OLGA LANG

Chinese Family and Society (New Haven, 1946).

PAUL LAZARSFELD

«An Episode in the History of Social Research: A Memoir», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960,* ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cabridge, Mass., 1969).
«Problems in Methodology», en *Sociology Today,* ed. por Robert K. Merton, Leonard Broom y Leonard S. Cottrell, Jr. (New York, 1959).
«Remarks on Administrative and Critical Communications Research», *SPSS* IX, 1 (1941).
«Some Remarks on the Typological Procedures in Social Research», *ZfS* VI, 1 (1937).

LEO LOWENTHAL

«Die Auffassung Dostojewskis in Vorkriegsdeutschland», *ZfS* III, 3 (1934); puede hallarse una versión inglesa en *The Arts in Society,* ed. por Robert N. Wilson (Englewood Cliffs, N.J., 1964).
«Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung», *ZfS* II, 1 (1933).
«Das Dämonische», en *Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag* (Frankfurt, 1921).
Erzählkunst und Gesellschaft: Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, con una introducción de Frederic C. Tubach (Neuwied y Berlin, 1971).
«German Popular Biographies: Culture's Bargain Counter», en *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse,* ed. por Kurth H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967).

«Historical Perspectives of Popular Culture», en *Mass Culture: The Popular Arts in America*, ed. por Bernard Rosenberg y David Manning White (Glenoe, Ill., y London, 1957).
Literature and the Image of Man (Boston, 1957).
Literature, Popular Culture, and Society (Englewood Cliffs, N.J., 1961).
Prophest of Deceit, con Norbert Guterman (New York, 1949).
«Terror's Atomization of Man», *Commentary*, I, 3 (enero, 1946).
«Zugtier und Sklaverei», *ZfS* II, 1 (1933).
«Zur gesellschaftlichen Lage de Literatur», *ZfS* I, 1/2 (1932).

RICHARD LÖWENTHAL [PAUL SERING]

«Zu Marshals neuklassischer Okonomie», *ZfS* VI, 3 (1937).

KURT MANDELBAUM

(Bajo el pseudónimo de Kurt Baumann), «Autarkie und Planwirtschaft», *ZfS* II, (1933).
(Bajo el pseudónimo de Erich Baumann), «Keynes Revision der liberalistischen Nationalökonomie», *ZfS* V, 3 (1936).
«Neuere Literatur über technologische Arbeitslosigkeit», *ZfS* V, 1 (1936).
«Zur Theorie der Planwirtschaft», con Gerhard Meyer, *ZfS* III, 2 (1934).

HERBERT MARCUSE

Para una bibliografía completa de la obra de Marcuse hasta 1967, véase *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. por Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1967), pp. 427-433. Obras consultadas en este estudio:

«Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus», *Philosophische Hefte* I, 1 (1928).
«Der Einfluss der deutschen Emigranten auf das amerikanische Geistesleben: Philosophie und Soziologie», *Jahrbuch für Amerikastudien*, vol. X (Heidelberg, 1965).
Eros and Civilization (Boston, 1955). Trad. española: *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral, 1968.
An Essay on Liberation (Boston, 1969).
«Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Etre et le Néant*», *Philosophy and Phenomenological Research* VIII, 3 (marzo, 1949).
Five Lectures, trad. por Jeremy J. Shapiro y Shierry M. Weber (Boston, 1970).
Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Frankfurt, 1932).
«Ideengeschichtlicher Teil», en *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936).
«An Introduction to Hegel's Philosophy», *SPSS* VIII, 3 (1939).

«Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung», *ZfS* III, 1 (1934).
Kultur und Gesellschaft, 2 vols. (Frankfurt, 1965).
Negations: Essay in Critical Theory, trad. por Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968).
«Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», *Die Gesellschaft* IX, 8 (agosto, 1932).
«The Obsolescence of Marxism», en *Marx and the Western World*, ed. por Nicholas Lobkowicz (Nötre Dame, Indiana, 1967).
One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston, 1964). Trad. castellana: *El hombre unidimensional*. México, J. Mortiz, 1968.
«Philosophie und kritische Theorie», *ZfS* VI, 3 (1937).
«Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit», *Die Gesellschaft* VII, 4 (abril, 1931).
Psychonalyse und Politik (Frankfurt, 1968).
Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, ed. revisada (Boston, 1960).
«A Reply to Erich Fromm», *Dissent* III, 1 (Invierno, 1956).
«Represive Tolerance», *A Critique of Pure Tolerance*, con Robert Paul Wolff y Barrington Moore, Jr. (Boston, 1965).
«Some Social Implications of Modern Technology», *SPSS* IX, 3 (1941).
Soviet Marxism: A Critical Analysis (New York, 1958). Trad. española: *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza Editorial, 3.ª ed.
«Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXIX, 3 (junio, 1933). Trad. española en: *Etica de la revolución*, Madrid, Taurus, 3.ª ed., 1970.
«Zum Begriff des Wesens», *ZfS* V, 1 (1936).
«Zum Problem der Dialektik», *Die Gesellschaft* VII, 1 (enero, 1930).
«Zur Kritik des Hedonismus», *ZfS* VII, 1 (1938).
«Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode», *Die Gesellschaft* VI, 10 (octubre, 1929).

PAUL MASSING

Rehearsal for Destruction (New York, 1949).
(Bajo pseudónimo Karl Bilinger), *Schutzhäftling 880: Aus einem deutschen Konzentrationslager* (París, 1935); traducción inglesa: *Fatherland*, introducción de Lincoln Steffens (New York, 1935).

GERHARD MEYER

«Krisenpolitik und Planwirtschaft», *ZfS* IV, 3 (1935).
«Neue englische Literatur zur Planwirtschaft», *ZfS* II, 2 (1933).
«Neuere Literatur über Planwirtschaft», *ZfS* I, 3 (1932).
«Zur Theorie der Planwirtschaft» (con Kurt Mandelbaum), *ZfS*, III, 2 (1934).

FRANZ NEUMANN

Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944, ed. revisada (New York, 1944). Trad. castellana: *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalismo,* México, F.C.E., 1943.
The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory, ed. con un prefacio de Herbert Marcuse (New York, 1957). Contiene una bibliografía seleccionada.
The Fate of Emall Business in Nazi Germany, con Arcadius R. L. Gurland y Otto Kirchheimer (Washington, 1943).
«The Social Sciences», *The Cultural Migration: The European Scholar in America,* con Henri Peyre, Erwin Panofsky, Wolfgang Köhler y Paul Tillich, introducción de W. Rexford Crawford (Philadelphia, 1953).

FRIEDRICH POLLOCK

The Economic and Social Consequences of Automation, trad. por W. O. Henderson y W. H. Chalmer (Oxford, 1957).
«Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung», *ZfS* I, 1/2 (1933).
Ed., *Gruppenexperiment: Ein Studienbericht; Frankfurter Beiträge zur Soziologie,* vol. II (Frankfurt, 1955).
«Is National Socialism a New Order?», *SPSS* IX, 3 (1941).
Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion, 1917-1927 (Leipzig, 1929).
Sombarts «Widerlegung des Marxismus» (Leipzig, 1926).
«Sozialismus und Landwirtschaft», en *Festschrift für Carl Grünberg: zum 70. Geburtstag* (Leipzig, 1932).
«State Capitalism: Its Possibilities and Limitations», *SPSS* IX, 2 (1941).
«Zu dem Aufsatz von Hannah Arendt über Walter Benjamin», *Merkur* XXII, 6 (1968).

ERNST SCHACHTEL

«Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den 'Personality Tests'», *ZfS* VI, 3 (1937).

ANDRIES STERNHEIM

«Zum Problem der Freizeitgestaltung», *Z/S* I, 3 (1932).

FELIX J. WEIL

The Argentine Riddle (New York, 1944).
«Neuere Literatur zum 'New Deal'», *Z/S* V, 3 (1936).

«Neuere Literatur zur deutschen Wehrwirtschaft», *ZfS* VII, 1/2 (1938).
Sozialisierung: Versuch einer befrifflichen Grundlegung (Nebst einer Kritik der Sozialisierungspläne). (Berlín-Fichtenau, 1921.)

KARL AUGUST WITTFOGEL

Das Erwachende China (Viena, 1926).
«The Foundations and Stages of Chinese Economic History», *ZfS* IV, 1 (1935).
Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft (Vienna, 1924).
Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power (New Haven, London, y New York, 1957). Trad. española: *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario,* Madrid, Guadarrama, 1966.
Testimonio ante el Internal Security Subcommittee del Senate Judiciary Committee (7 de agosto de 1951), 82.° Congreso, 1951-1952, vol. III.
«Die Theorie der orientalischen Gesellschaft», *ZfS* VII, 1 (1938).
Wirtschaft und Gesellschaft Chinas (Leipzig, 1931).
Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft (Berlín, 1922).

OBRAS DIRECTAMENTE RELACIONADAS CON EL INSTITUT O ALGUNO DE SUS MIEMBROS

ARENDT, Hannah, Introducción a *Illuminations: Essays and Reflections* (New York, 1968); reproducido en Hannah ARENDT, *Men in Dark Times* con el título de: «Walter Benjamin: 1892-1940» (New York, 1968).
AXELOS, Kostas, «Adorno et l'école de Francfort», *Arguments,* III, 14 (1959).
BERNSDORF, Wilhelm, *Internationalen Soziologen Lexikon* (Stuttgart, 1965).
BLOCH, Ernst, «Erinnerungen an Walter Benjamin», *Der Monat* XVIII, 216 (septiembre, 1966).
BOEHMER, Konrad, «Adorno, Musik, Gesellschaft», en *Die neue Linke nach Adorno,* ed. por Wilfried F. Schoeller (Munich, 1969).
BRAEUER, Walter, «Henryk Grossman als Nationalökonom», *Arbeit und Wissenschaft,* VIII (1954).
BRAMSON, Leon, *The Political Context of Sociology* (Princeton, 1961). Trad. esp.: *El contexto político de la Sociología,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
BRAUNTHAL, Alfred, «Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie», *Die Gesellschaft* VI, 10 (octubre, 1929).
BRECHT, Bertolt, *Gedichte* VI (Frankfurt, 1964).
BREINES, Paul, ed., *Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse* (New York, 1970).
BRENNER, Hildegaard, «Die Lesbarkeit der Bilder: Skizzen zum Passagenentwurf», *Alternative* 59/60 (abril-junio, 1968).

———, «Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminschen Werkes», en *Die neue Linke nach Adorno*, ed. por Wilfried F. Schoeller (Munich, 1969).
BROWN, Roger, *Social Psychology* (New York, 1965).
CHRISTIE, Richard, y Marie JAHODA, *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»* (Glencoe, Ill., 1954).
CLAUSSEN, Detley, «Zum emanzipativen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der kritischen Theorie», *Neue Kritik* 55/56 (1970).
CLEMENZ, Manfred, «Theorie als Praxis?», *Neue Politische Literatur* XIII, 2 (1968).
COMEN, Jerry, «The Philosophy of Marcuse», *New Left Review*, 57 (septiembre-octubre, 1969).
COLLETTI, Lucio, «Von Hegel zu Marcuse», *Alternative*, 72/73 (junio-agosto, 1970).
Continuum VIII, 1/2 (Primavera-Verano, 1970).
DAHRENDORF, Ralf, *Society and Democracy in Germany* (London, 1968).
DEAKIN, F. W., y G. R. STORRY, *The Case of Richard Sorge* (London 1966).
«Dialectical Methodogy; Marx or Weber; the New *Methodenstreit* in Postwar German Philosophy», *The Times Literary Supplement* (Londres, 12 de mayo de 1970).
FERMI, Laura, *Illustrious Immigrants* (Chicago, 1968).
FETSCHER, IRING, «Asien im Lichte des Marxismus: Zu Karl Wittfogels Forschungen über die orientalischen Despotie», *Merkur* XX, 3 (marzo, 1966).
———, «Ein Kämpfer ohne Illusion», *Die Zeit* (Hamburgo, 19 de agosto de 1969).
———, «Bertolt Brecht and America», en *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi*, 10/11 (Otoño, 1969-Invierno, 1970).
FINGARETTE, Herbert, «Eros and Utopia», *The Review of Metaphysics* X, 4 (junio, 1957).
FLEMING, Donald, y Bernard BAILYN, eds., *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960* (Cambridge, Mass., 1969).
FRIEDENBERG, Edgar, «Neo-Freudianism and Erich Fromm», *Commentary* XXXIV, 4 (octubre, 1962).
«From Historicism to Marxist Humanism», *The Times Literary Supplement* (Londres, 5 de junio de 1969).
GAY, Peter, *Weimar Culture: The Outsider as Insider* (New York, 1968).
GILTAY, H., «Psychoanalyse und sozial-kulturelle Erneuerung», *Psychoanalytische Bewegung* IV, 5 (septiembre-octubre, 1932).
GLAZER, Nathan, «*The Authoritarian Personality* in Profile: Report on a Major Study of Race Hatred», *Commentary* IV, 6 (junio, 1950).
GOLDMANN, Lucien, «La Pensée de Herbert Marcuse», *La Nef*, 36 (enero-marzo, 1969).
GRAUBARD, Allen, «One-dimensional Pessimism», *Dissent*, XV, 3 (mayo-junio, 1968).
GROSSNER, Claus, «Frankfurter Schule am Ende», *Die Zeit* (Hamburgo, 12 de mayo de 1970).

GRUCHOT, Piet, «Konstruktive Sabotage: Walter Benjamin und der bürgerliche Intellektuelle», *Alternative* 56/57 (octubre-diciembre, 1967).
HABERMAS, Jürgen, ed., *Antworten auf Herbert Marcuse* (Frankfurt, 1968).
———, *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt, 1971).
HAMMOND, Guyton B., *Man in Estrangement* (Nashville, 1965).
HEISE, Rosemarie, «Der Benjamin-Nachlass in Potsdam», entrevista con Hildegaard Brenner, *Alternative* 56/57 (octubre-diciembre, 1967).
———, «Nachbemerkungen zu einer Polemik oder Widerlegbare Behauptungen der Frankfurter Benjamin-Herausgeber», *Alternative* 59/60 (abril-junio, 1968).
HERZ, John H., y Erich HULA, «Otto Kirchheimer: An Introduction to his Life and Work», en *Politics, Law, and Social Change: Selected Essays by Otto Kirchheimer,* ed. por Frederic S. Burin y Kurt L. Shell (New York and London, 1969).
———, «Otto Kirchheimer», *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi* 10/11 (Otoño, 1969-Invierno, 1970).
HOLZ, Hans Heinz, «Philosophie als Interpretation», *Alternative* 56/57 (octubre-diciembre, 1967).
———, *Utopie und Anarchismus: Zur Kritik der Kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Köln, 1968).
HOWARD, Dick, y Karl KLARE, ed., *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin* (New York and London, 1972).
HUGHES, H. Stuart, «Franz Neumann between Marxism and Liberal Democracy», en *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960,* ed. por Donald Fleming y Bernard Bailyn (Cambridge, Mass., 1969).
JAMESON, Frederic, «T. W. Adorno, or Historical Tropes», *Salmagundi* II, 1 (Primavera, 1967).
———, «Walter Benjamin, or Nostalgia», *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi,* 10/11 (Otoño, 1969-Invierno, 1970).
JAY, Martin, «The Frankfurt School in Exile», *Perspectives in American History,* vol. VI (Cambridge, 1972).
———, «The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism», *Social Research* XXXIX, 2 (Verano, 1972).
———, «The Metapolitics of Utopianism», *Dissent* XVII, 4 (julio-agosto, 1970), reproducido en *The Revival of American Socialism,* ed. por George Fischer y otros (New York, 1971).
———, «The Permanent Exile of Theodor W. Adorno», *Midstream* XV, 10 (diciembre, 1969).
KECSKEMETI, Paul «The Study of Man: Prejudice in the Catastrophic Perspective», *Commentary* XI, 3 (marzo, 1951).
KETTLER, David, «Dilemmas of Radicalism», *Dissent* IV, 4 (Otoño, 1957).
KITTSTEINER, Heinz-Dieter, «Die 'geschichtsphilosophischen' Thesen», *Alternative* 56/57 (octubre-diciembre, 1967).
KOESTLER, Arthur, *Arrow in the Blue* (New York, 1952).
———, *The Invisible Writing* (London, 1954).
KÖNIG, René, «Soziologie der Familie», en *Handbuch der empirischen Sozialforschung,* vol. II (Stuttgart, 1969).

———, «On Some Recent Developments in the Relation Between Theory and Research», en *Transaction of the 4th World Congress of Sociology,* vol. II (London, 1959).
LAPLANCHE, Jean, «Notes sur Marcuse et le Psychoanalyse», *La Nef* 36 (enero-mayo, 1969).
LEFEBVRE, Henri, «Eros et Logos», *La Nef* 36 (enero-marzo 1969).
LEIBOWITZ, René, «Der Komponist Theodor W. Adorno», *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag* (Frankfurt, 1963).
LETHEN, Helmut, «Zur materialistischen Kunsttheorie Benjamin», *Alternative* 56/57 (octubre-diciembre, 1967).
LIBERA, Alain de, «Le Critique de Hegel», *La Nef* 36 (enero-marzo, 1969).
LICHTHEIM, George, «From Marx to Hegel: Reflections on Georg Lukács, T. W. Adorno, and Herbert Marcuse», *Tri-Quarterly,* 12 (Primavera, 1968).
LIPSHIRES, Sidney S., «Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond», Tesis para el doctorado, Universidad de Connecticut, 1971.
LÜCK, Helmut, «Anmerkungen zu Theodor W. Adornos Zusammenarbeit mit Hanns Eisler», *Die neue Linke nach Adorno,* ed. por Wilfried F. Schoeller (Munich, 1969).
MACINTYRE, Alasdair, *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic* (New York, 1970).
———, «Herbert Marcuse», *Survey* 62 (enero, 1967).
———, «Modern Society: An End to Revolt?», *Dissent* XII, 2 (Primavera, 1965).
MANN, Thomas, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus,* trad. por Richard y Clara Winston (New York, 1961).
———, *Letters of Thomas Mann, 1889-1955,* seleccionadas y traducidas por Richard y Clara Winston, introducción de Richard Winston (New York, 1971).
MARKS, Robert W., *The Meaning of Marcuse* (New York, 1970).
MASSING, Hede, *This Deception* (New York, 1951).
MAYER, Gustav, *Erinnerungen* (Zurich and Vienna, 1949).
MAYER, Hans, *Der Repräsentant und der Märtyrer: Konstellationen der Literatur* (Frankfurt, 1971).
MÜLLER-STRÖMSDÖRFER, Ilse, «Die 'helfende Kraft bestimmter Negation'», *Philosophische Rundschau* VIII, 2/3 (enero, 1961).
OPPENS, Kurt, y otros, *Über Theodor W. Adorno* (Frankfurt, 1968).
PICCONE, Paul, y DELFINE, ALEXANDER, «Marcuse's Heideggerian Marxism», *Telos* VI (Otoño, 1970).
PICHT, Georg, «Atonale Philosophie. Theodor W. Adorno zum Gedächtnis», *Merkur* X, 13 (octubre, 1969).
PROSS, Helge, *Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten, 1933-1941* (Berlín, 1955).
RADKAU, Joachim, *Die deutsche Emigration in den USA: Ihr Einfluss auf die amerikanische Europapolitik, 1933-1945* (Düsseldorf, 1971).
RIESMAN, David, y Nathan GLAZER, *Faces in the Crowd* (New Haven, 1952).
———, *Individualism Reconsidered and Other Essays* (Glencoe, Ill., 1954).

———, Reuel DENNEY y Nathan GLAZER, *The Lonely Crowd* (New Haven, 1950).
ROBINSON, Paul, *The Freudian Left* (New York, 1969).
ROSENBERG, Bernard, y MANNING WHITE, David, eds., *Mass Culture: The Popular' Arts in America* (London, 1957).
RUSCONI, Gian Enrico, *La Teoria Critica della Società* (Bologna, 1968).
RYCHNER, Max, «Erinnerungen an Walter Benjamin», *Der Monat* XVIII, 216 (septiembre, 1966).
SCHAAR, John H., *Escape from Authority: The Perspectives of Erich Fromm* (New York, 1961).
SCHMIDT, Alfred, «Adorno — ein Philosoph des realen Humanismus», *Neue Rundschau* LXXX, 4 (1969).
———, «Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie», en *Kritische Theorie,* vol. II (Frankfurt, 1968).
———, *Die «Zeitschrift für Sozialforschung»: Geschichte und gegenwärtige Bedeutung* (Munich, 1970).
SCHOLEM, Gershom, «Erinnerungen an Walter Benjamin», *Der Monat* XVIII 216 (septiembre, 1966).
———, «Walter Benjamin», *The Leo Baeck Institute Yearbook* (New York, 1965).
SEDGWICK, Peter, «Natural Science and Human Theory», *The Socialist Register* (London, 1966).
SHILS, Edward, «Daydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture», *Sewanee Review,* LXV, 4 (Otoño, 1957).
———, «Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology», *Daedalus* LXXXIX, » (Otoño, 1970).
SILBERMANN, Alphons, «Anmerkungen zur Musiksoziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* XIX, 3 (septiembre, 1967).
STOURZH, Gerald, «Die deutschsprachige Emigration in den Vereinigten Staaten: Geschichtswissenschaft und Politisch Wissenschaft», *Jahrbuch für Amerikastudien X* (Heidelberg, 1965).
SWEEZY, Paul, «Paul Alexander Baran: A Personal Memoir», *Monthly Review* XVI, 11 (marzo, 1965).
SZONDI, Peter, «Hoffnung im Vergangenen», en *Zeugnisse: Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag* (Frankfurt, 1963).
———, «Nachwort», Städtebilder, por Walter Benjamin (Frankfurt, 1963).
THERBORN GÖRAN, «Frankfurt Marxism: A Critique», *New Left Review,* 63 (septiembre-octubre, 1970).
«Theodor Adorno», *The Times Literary Supplement* (Londres, 23 de septiembre de 1967).
TIEDEMANN, Rolf, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (Frankfurt, 1965).
———, «Zur 'Beschlagnahme' Walter Benjamins, oder Wie Man mit der Philologie Schlitten fährt», *Das Argument* X, (/2 (marzo, 1968).
TROTTMAN, Martin, *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grossmann* (Zurich, 1956).
UNSELD, Siegfried, «Zur Kritik an den Editionen Walter Benjamins», *Frankfurter Rundschau* (enero, 1968).

«Walter Benjamin: Towards a Philosophy of Language», *The Times Literary Supplement* (Londres, 8 de enero de 1971).
WELLMER, Albrecht, *Critical Theory of Society* (New York, 1971).
WERCKMEISTER, O. K., «Das Kunstwerk als Negation; Zur Kunsttheorie Theodor W. Adornos», *Die Neue Rundschau* LXXIII, 1 (1962).
«When Dogma Bites Dogma, or The Difficult Marriage of Marx and Freud», *The Times Literary Suplement* (Londres, 8 de enero de 1971).
WILDEN, Anthony, «Marcuse and the Freudian Model: Energy, Information, and *Phantasie*», en *The Legacy of the German Refugee Intellectuals, Salmagundi,* 10/11 (Otoño, 1969-Invierno, 1970).
WOLFF, Kurt H., y Moore, BARRINGTON, Jr., eds. *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse* (Boston, 1967).

OTRAS OBRAS

ALTHUSSER, Louis, *For Marx,* trad. por Ben Brewster (New York, 1969).
ARENDT, Hannah, *Between Past and Future* (Cleveland and New York, 1961).
———, *The Human Condition* (Chicago, 1958).
———, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, 1958). En preparación en Taurus Ediciones, Madrid.
ARON, Raymond, *German Sociology* (Glencoe, Ill., 1964).
AVINERI, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968).
BERLIN, Isaiah, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).
BOTTOMORE, T. B., trad. y ed., *Karl Marx: Early Writings* (New York, 1963).
BROWN, Norman O., *Life Against Death* (New York, 1959).
BUTLER, E. M., *The Tyranny of Greece over Germany* (Cambridge, 1935).
CORNELIUS, Hans, «Leben und Lehre», en *Die Philosophie der Gegenwart in Sebstdarstellungen,* ed. por Raymund Schmidt, vol. II (Leipzig, 1923).
DEAK, Istvan, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and Its Circle* (Berkeley and Los Angeles, 1968).
DODGE, Peter, *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man* (The Hague, 1966).
DUGGAN, Stephen, y BETTY DRURY, *The Rescue of Science and Learning* (New York, 1948).
ERIKSON, Erik, *Childhood and Society* (New York, 1950).
FINDLAY, J. N., *Hegel: A Reexamination* (New York, 1958).
FRIEDEMANN, Adolf, «Heinrich Meng, Psychoanalysis and Mental Hygiene», *Psychoanalytic Pioneers,* ed. por Franz Alexander, Samuel Eisenstein, y Martin Grotjahn (New York and London, 1966).
GOLDMANN, Lucien, «The Early Writings of George Lukács», *TriQuarterly,* 9 (Primavera, 1967).

GROSSMANN, Carl M., y Sylvia GROSSMANN, *The Wild Analyst: The Life and Work of Georg Groddeck* (New York, 1965).
HOGGART, Richard, *The Uses of Literacy* (London, 1957).
JAHODA, Marie; Paul F. LAZARSFELD y Hans ZEISEL, *Die Arbeitslosen von Marienthal* (Leipzig, 1932).
JAHODA, Marie; Morton DEUTSCH y Stuart W. COOK, *Research Methods in Social Relations*, vol. I (New York, 1951).
HABERMAS, Jürgen, *Knowledge and Human Interest*, trad. por Jeremy J. Shapiro (Boston, 1971).
———, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt, 1968).
———, *Theorie und Praxis* (Neuwied, 1963).
———, *Toward a Rational Society*, trad. por Jeremy J. Shapiro (Boston, 1970).
HONIGSHEIM, Paul, «Reminiscences of the Durkheim School», *Emile Durkheim, 1858-1917*, ed. por Wurt H. Wolff (Columbus, Ohio, 1960).
HUGHES, H. Stuart, *Consciousness and Society* (New York, 1958).
KOCKELMANS, Joseph J., ed., *Phenomenology* (New York, 1967).
KORNHAUSER, William, *The Politics of Mass Society* (Glencoe, Ill., 1959).
KORSCH, Karl, *Marxismus und Philosophie*, ed. e introducción de Erich Gerlach (Frankfurt, 1966).
KRACAUER, Siegfried, *From Caligari to Hitler* (Princeton, 1947). Trad. castellana: *De Caligari a Hitler*, Buenos Aires, Nueva Visión.
LESER, Norbert, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis* (Viena, Frankfurt, y Zurich, 1968).
LICHTHEIM, George, *The Concept of Ideology* (New York, 1967).
———, *George Lukács* (New York, 1970).
———, *Marxism: An Historical and Critical Study* (New York and London, 1961).
———, *The Originis of Socialism* (New York, 1969).
LIPSET, Seymour M., *Political Man* (New York, 1960).
LOBKOWICZ, Nicholas, ed., *Marx and the Western World* (Notre Dame, Ind., 1967).
———, *Theory and Practice: History of a Concept From Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ind., 1967).
LOREI, Madlen, y Richard KIRN, *Frankfurt und die goldenen zwanziger Jahre* (Frankfurt, 1966).
LÖWITH, Karl, *From Hegel to Nietzsche* (New York, 1964). Traducción castellana: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.
LUKÁCS, Georg, *Essays on Thomas Mann*. Trad. española, Barcelona, Ed. Grijalbo.
———, *History and Class Consciousness*. Trad. española, Barcelona, Ed. Grijalbo.
———, *The Historical Novel*. Trad. española, Barcelona, Ed. Grijalbo.
———, *Die Zerstörung der Vernunft*, en *Werke*, vol. IX (Neuwied, 1961). Trad. española: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1968.

MACDONALD, Dwight, *Against the American Grain* (New York, 1962).
MACIVER, Robert M., *As a Tale That Is Told* (Chicago, 1968).
MARCUSE, Ludwig, *Mein zwanzigstes Jahrhundert* (Munich, 1960).
MASLOW, Abraham H., «The Authoritarian Character Structure», *The Journal of Social Psychology* XVIII, 2 (noviembre, 1943).
MASON, T. W., «The Primacy of Politics: Politics and Economics in National Socialist Germany», *The Nature of Fascism*, ed. por S. J. Woolf (New York, 1968).
MAUS, Heinz, «Bericht über die Soziologie in Deutschland 1933 bis 1945», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* II, 1 (1959).
MERTON, Robert, *Social Theory and Social Structure*, ed. revisada (Glencoe, Ill., 1957). Trad. castellana: *Teoría y estructura social*, México, F.C.E.
MEYER, Gladys, *The Magic Circle* (New York, 1944).
MITSCHERLICH, Alexander, *Society without the Father*, trad. por Eric Mosbacher (New York, 1970).
NEGT, Oskar, ed. *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt, 1970).
OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Politics and Other Essays* London, 1962).
OBERSCHALL, Anthony, *Empirical Social Research in Germany* (Paris y La Haya, 1965).
PARKINSON, G. H. R., ed., *Georg Lukács: The Man, His Work, and His Ideas* (New York, 1970).
POPPER, Karl, *The Poverty of Historicism* (London, 1957). Trad. española: *La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus, 1961.
REICH, Wilhelm, *The Mass Psychology of Fascism* (New York, 1946).
RIEFF, Philip, *Freud: The Mind of the Moralist* (New York, 1959).
———, ed., *On Intellectuals* (New York, 1970).
RIEMER, Svend, «Die Emigration der deutschen Soziologen nach den Vereinigten Staaten», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* II, 1 (1959).
RINGER, Fritz, *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass., 1969).
ROKEACH, M., *The Open and Closed Mind* (New York, 1960).
SANFORD, Nevitt, y H. S. CONRAD, «Some Personality Correlates of Morale», *Journal of Abnormal and Social Psychology* XXXVIII, 1 (enero, 1943).
SCHELER, Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926).
SCHMIDT, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt, 1962).
SCHOENBAUM, David, *Hitler's Social Revolution* (Garden City, N.Y., 1966).
SHKLAR, Judith N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969).
SPEIER, Hans, «The Social Condition of the Intellectual Exile», *Social Order and the Risks of War: Papers in Political Sociology* (New York, 1952).
STEINER, George, *Language and Silence: Essays on Language, Literature, and the Inhuman* (New York, 1967).

Werk und Wirken Paul Tillichs: Ein Gedenkbuch (Stuttgart, 1967).

TOPITSCH, Ernst, *Logik der Sozialwissenschaften* (Köln und Berlin, 1965).

TUREL, Adrien, *Bachofen-Freud: Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mutter* (Bern, 1939).

WEBER, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. por A. M. Henderson y Talcott Parsons (New York, 1947).

WOLIN, Sheldon, *Politics and Vision* (Boston, 1960).

WURGAFT, Lewis D., «The Activist Movement: Cultural Politics on the German Left, 1914-1933». Tesis para el doctorado, Universidad de Harvard, 1970.

INDICE ONOMASTICO

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

L

N

O

P

Q

R

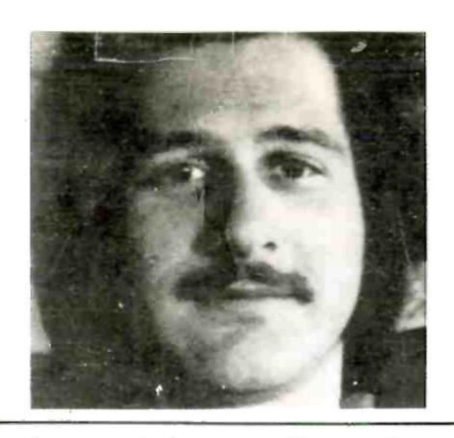
S

T

INDICE

LA IMAGINACION DIALECTICA

ESTE LIBRO
SE ACABO DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES GRAFICOS
DE ANZOS, S. A.
EN FUENLABRADA (MADRID)
EN EL MES DE ENERO DE 1989



Atentos a la interpretación marxista
de los acontecimientos sociales,
los pensadores de la «Escuela de Frankfurt»
no se sometieron nunca a un materialismo dogmático
y trataron de revivir
el ímpetu original de las teorías de Marx,
aunando
a un marxismo hegeliano los puntos de vista del psicoanálisis,
en lo que llamaron «teoría crítica».
Del impacto y el valor de este grupo
nos hablan los nombres de sus componentes
—Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Leo Lowenthal,
Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel,
Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm—
con una labor insoslayable
en la historia del espíritu europeo contemporáneo.

